STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

In Verbindung mit

D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, Lic. M. Reischle, Gymnasialprofessor in Stuttgart, D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Gießen.

Erster Jahrgang.

Freiburg i. B. 1891.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
STACKS
DEC 29 1969

20[illegible]
Z443
v. 1

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite.

Theologie und Kirche von J. **Kaftan** in **Berlin** 1
Die Buße des evangeliſchen Chriſten von **W. Herrmann** in **Marburg** 28
Geſchichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche von **A. Harnack** in **Berlin** 82
Sören Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma von Lic. theol. **Chr. Schrempf**, Pfarrer in Leuzendorf 179
Der Kern der Korneliuserzählung, Act 10, 1—11, 18 von **H. H. Wendt** in **Heidelberg** 230
Die Erfahrung der Höllenſchrecken und der Chriſtenſtand nach dem Urtheile Luthers von **J. Gottſchick** in **Gießen** 255
Religion und Socialdemokratie von **W. Herrmann** in **Marburg** . . 259
Erkennen wir die Tiefen Gottes? Eine Unterſuchung über Adäquatheit und Inadäquatheit der chriſtlichen Gotteserkenntniß von **M. Reiſchle** in **Stuttgart** 287
Die Offenbarung durch Chriſtus und das Neue Teſtament von Lic. **Oskar Holtzmann**, Profeſſor der Theologie in **Gießen** . . . 367
Wie verhalten ſich die zwei Begriffe „Opfer“ und „Sakrament“ zu einander? von **K. Ziegler**, Stadtpfarrer in **Aalen** 426
Glaube und Dogmatik von D. **J. Kaftan** in **Berlin** 479
Das Verhältniß des chriſtlichen Glaubens zum modernen Geiſtesleben von **J. Gottſchick** in **Gießen** 550

Digitized by Google

I.

Theologie und Kirche.

Von

J. Kaftan
in Berlin.

Theologie und Kirche bedingen und beeinflussen sich gegenseitig. Um der Kirche zu dienen ist die Theologie in der Christenheit entstanden. In ihrer Weise und mit ihren Mitteln soll sie diesen Dienst ausrichten, als Wissenschaft nämlich und mit geistigen Mitteln. Aber die Aufgabe ist und bleibt der Dienst an der Kirche. Wiederum kann die Kirche solchen Dienstes der Theologie gar nicht entrathen. Das Christenthum hat als eine geistige Religion eine universelle Wahrheit zu vertreten. Dazu ist es auf dem Boden der Kulturwelt entsprungen und hat unter Kulturvölkern seine Stätte gefunden. Die Kirche kann daher das Christenthum nicht erhalten und verbreiten, ohne neben anderm auch die Dienste der Wissenschaft in Anspruch zu nehmen, ohne eine ihr eigenthümliche Wissenschaft, eben die Theologie, ins Leben zu rufen und zu pflegen.

Der Dienst der Theologie an der Kirche ist ein doppelter. Einmal bezieht er sich auf das innere Leben der Kirche selbst. Die lebendigen Quellen alles Christenthums in der Welt, die Urkunden der göttlichen Offenbarung, müssen erforscht, das Bewußtsein um die Geschichte des Christenthums in der Welt muß rege erhalten, die Wahrheit des christlichen Glaubens muß dargelegt werden. Die geistige Arbeit, welche das alles erfordert, muß aber um der Sache willen so genau und so gut wie immer möglich

Digitized by Google

gethan werden. D. h. es muß in der Art und mit den Mitteln der Wiſſenſchaft geſchehen. Davon läßt ſich gar nicht abſehn. Schon um ihres inneren Lebens willen braucht die Kirche die Theologie. Und dazu kommt dann das andere, die Selbſtbehauptung des Chriſtenthums und der Kirche im geiſtigen Leben der Zeit. Man mag das nun Apologetik nennen oder mit welchem Namen ſonſt, entbehrt werden kann auch das nicht, es drängt ſich der Kirche immer aufs neue auf. Und die Löſung dieſer Aufgabe kann wiederum nür von der kirchlichen Wiſſenſchaft, von der Theologie erwartet, nur ihr befohlen werden.

Freilich, die Theologie ſteht auch andern Einflüſſen als denen der Kirche offen. Als Wiſſenſchaft muß ſie ſich nach den Regeln und Geſetzen richten, die in aller Wiſſenſchaft gelten, ohne welche dieſe zu ſein aufhört. Denn wenn auch die wiſſenſchaftliche Methode ſich je den Gegenſtänden entſprechend beſondert, und die für ſie maßgebenden Inſtanzen, die ſtets in der Sache liegen, eben deßhalb einer Veränderung unterſtehn, ſo hat das doch ſeine ſehr beſtimmte Grenze. Wo man anfängt, die Sache nach ſeinen Vorausſetzungen zu geſtalten und ſich die Methode durch die im voraus beſtimmten Ziele verbiegen zu laſſen, da hört die Wiſſenſchaft auf. Das gilt auch für die Theologie. Durch deren Pflicht, der Kirche zu dienen, wird hieran nichts geändert. Und deßhalb liegt in dem Dienſt der Theologie zugleich ein Einfluß, den ſie auf die Kirche übt, ein Anſpruch, auf Glauben und Leben in der Kirche einzuwirken, ihre Geſtaltung mitzubeſtimmen. Das kann nicht anders ſein. Im geiſtigen Leben ſchließt die Dienſtleiſtung immer etwas derartiges ein. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß die Theologie je und je einen ſolchen Einfluß in der Kirche ausgeübt hat.

Dieſer Einfluß iſt nicht bloß formaler Natur. In der oben zuerſt genannten Beziehung könnte und ſollte er zwar nichts andres ſein. Denn da handelt es ſich immer nur um die Ermittlung und Beſchreibung gegebener Größen des geiſtig-geſchichtlichen Lebens. Da thut die Theologie gerade als Wiſſenſchaft ihr beſtes, wenn und ſoweit ſie ganz hinter der Sache verſchwindet, nur dieſe zur Geltung bringt. Und an der genauen Feſtſtellung der Sache iſt wieder der Kirche alles gelegen. Von einem Einfluß, den die Theo-

logie als Wissenschaft zu beanspruchen hätte und durch den sie der Kirche fremdes aufzwänge, kann da keine Rede sein. Es sollte wenigstens keine Rede davon sein können. Die Arbeit der Theologie ist hier von lediglich formaler Natur.

Etwas anders verhält es sich mit dem andern Dienst, welchen die Theologie der Kirche zu leisten hat. Ich habe ihn so bezeichnet: sie soll die Selbstbehauptung des Christenthums im geistigen Leben der christlichen Völker vermitteln. Dies ist der Punkt, wo von jeher durch die Theologie sich fremde Einflüsse in der Kirche geltend gemacht haben. Aber auch das kann nicht anders sein. Das Christenthum will den ganzen Menschen für sich haben. Es will nicht bloß eine private Angelegenheit des einzelnen Christen sein, dessen Gemüth erfüllen und sein Handeln regeln. Es will auch das geistige Leben der christlichen Völker beherrschen. Doch aber schließt es als Religion weder Wissenschaft noch Kunst, noch überhaupt weltliche Kultur in sich. Es muß sich daher um zu herrschen anpassen und anbequemen. Das ist auch von jeher geschehn. Namentlich in der Theologie und durch die Theologie hat sich das aber wie recht und billig vollzogen.

Und man schlage es nicht gering an, was darin liegt. Das geistige Leben des Menschen ist doch eine Einheit. Alles hängt in ihm unter sich aufs engste zusammen. Diese Anpassung an die gegebenen Formen des geistigen Culturlebens wirkt auf das Christenthum selber umgestaltend ein, kann es wenigstens thun. Nicht als wenn das Christenthum nicht seinem göttlichen Ursprung gemäß überall als dasselbe erlebt würde, wo es überhaupt erlebt wird, nämlich als eine Gabe und Wirkung des göttlichen Geistes. Aber die Formen, in denen es sich ausprägt, entsprechen mehr oder minder seinem eigenen Sinn und seiner ursprünglichen Absicht, sind daher auch mehr oder minder geeignet, den göttlichen Funken in die einzelne Seele zu leiten. Das ist unabtrennbar von dem Wechsel der Zeiten und Dinge. Es gehört zu den unerläßlichen von Gott gewollten Bedingungen, unter welchen das Christenthum sich in der Welt verwirklicht.

Deß ist die Geschichte Zeugniß. Gleich Anfangs hat die Kirche eine sehr tiefgreifende Veränderung erlebt, welche durch die

Digitized by Google

Theologie vermittelt worden ist. Der Heilsgedanke selbst hat eine andere Wendung erhalten. An die Stelle des nahen Reichs der Vollendung, welches der aufs neue kommende Herr bringt, ist die zukünftige Vergottung getreten, welche in der Menschwerdung des gekommenen Gottessohns ursächlich begründet ist. Das ist in keiner Weise ein Gegensatz. Das Heil ist im einen wie im andern Fall durch Christum vermittelt. Und die so begründete Gemeinschaft mit Gott schwebt der neuen Kirche so gut wie der alten Gemeinde als Ziel alles Christenthums vor. Aber doch! Wie tiefgreifend ist die Veränderung! In allem, im Glauben, in der Lehre, in den kirchlichen Ordnungen ist sie zu spüren.

Eben dies Beispiel zeigt freilich nicht minder deutlich, wie unerläßlich und nothwendig diese Mitwirkung der Theologie in der Gestaltung der kirchlichen Dinge gewesen ist. Nichts wäre irriger als zu meinen, es habe sich dabei um willkürliche Eingriffe einer anmaßenden Weltweisheit gehandelt, oder auch nur um Opfer, welche die Kirche den gerade herrschenden Strömungen des geistigen Lebens hätte bringen müssen. Es handelte sich für Kirche und Christenthum schlechterdings um die Existenzfrage selbst. Mit dem Ausbleiben der erwarteten nahen Wiederkunft des Herrn mußten die Zukunftshoffnungen der alten Gemeinde allmählich verbleichen und in den Hintergrund treten. War nun aber doch Glaube und Lebensordnung hieran geknüpft und hierdurch bestimmt, so war es unerläßlich, daß der Grundgedanke des Christenthums, der nämlich vom Heil in Christo, eine andere Wendung erhielt, und im Zusammenhang damit neue Formen des Glaubens und Lebens zur Geltung kamen. Man kann ja dann fragen, ob die Art und Weise, wie es geschehn, den ursprünglichen Inhalt des Evangeliums unverkürzt gelassen hat. Aber einen Sinn hat das nur, sofern erwogen wird, ob die Lehrformen, welche damals entstanden sind, zum unveräußerlichen Wesen des Christenthums gehören oder nicht. Sieht man dagegen auf den geschichtlichen Zusammenhang der Dinge selbst, dann kann gar nicht zweifelhaft sein, daß eben das geschah, was geschehen mußte. Es handelte sich für das Christenthum darum, in der geistigen Welt der Antike festen Fuß zu fassen, sich in derselben einzubürgern. Und das konnte nur so geschehn, daß

Digitized by Google

die an und für ſich unerläßlich gewordenen neuen Formen des Glaubens und Lebens aus dieſem gegebenen Boden erzeugt wurden. So tiefgreifend daher der Einfluß geweſen, welchen die Theologie hier auf die Kirche ausgeübt hat, ſo war es doch alles andere als ein willkürlicher Eingriff. Sie hat vielmehr damit einfach der Selbſtbehauptung des Chriſtenthums und der Kirche im geiſtigen Leben jener Zeit gedient.

Indeſſen, das Verhältniß iſt von jeher nicht ein einſeitiges, ſondern das einer wechſelſeitigen Beeinfluſſung geweſen. Die Kirche hat an ihrem Theil wieder die theologiſche Arbeit oft genug in beſtimmte Bahnen gewieſen. Ich meine damit nicht das allgemeine, daß die Theologie an das Chriſtenthum gebunden iſt, während dieſes wiederum über Glaube und Leben in der Kirche entſcheidet. Das iſt ſelbſtverſtändlich und gilt von der Theologie nur im ſelben Sinn, wie von jeder Wiſſenſchaft gilt, daß ſie in der Sache, von der ſie handelt, ihre Autorität hat. Was ich meine, iſt, daß die kirchlichen Ordnungen, in welchen das Chriſtenthum ſich ausprägt, eine Rückwirkung auf die theologiſche Arbeit ausüben, vor allem aber, daß die Kirche nicht ſelten beſchränkend in ihren Gang eingegriffen hat.

Schon jenes läßt ſich öfter beobachten. Warum hat z. B. die Satisfaktionslehre Anſelms keinen Eingang in die morgenländiſche Kirche gefunden, während ſie im weiteren Verlauf für das abendländiſche Chriſtenthum eine ſo große Bedeutung gewonnen hat und heute noch für viele im Mittelpunkt des theologiſchen Intereſſes ſteht? Man wird nicht darauf verweiſen dürfen, daß der theologiſche Verkehr zwiſchen dieſen beiden Hälften der Chriſtenheit ſeit der Spaltung mehr und mehr aufgehört habe. Denn einmal trifft das doch nicht ganz zu, und ſodann würde, wenn es ganz zuträfe, die Frage nur in der andern Faſſung wiederkehren, warum es in der morgenländiſchen Kirche nicht hier wie wohl ſonſt zur parallel laufenden Ausbildung einer analogen Lehre gekommen iſt. Die Antwort wird lauten müſſen, daß die kirchliche Geſtaltung des Chriſtenthums im Abendland dazu geführt hat, das theologiſche Verſtändniß der göttlichen Heilsthat in Formen zu faſſen, welche der Sphäre des Rechts entnommen ſind. Denn

darin liegt eben eine unterscheidende Eigenthümlichkeit des abendländischen Christenthums, daß es in der römischen Kirche als ein Rechtsorganismus höherer Ordnung ausgebildet worden ist. Dadurch sind hier auch dem theologischen Denken die Bahnen gewiesen worden. Mithin ist das ein ganz hervorragendes Beispiel der Rückwirkung, welche die kirchliche Entwicklung auf die Theologie ausgeübt hat.

Wichtiger noch ist das andere, daß die Kirche von jeher der Theologie Schranken gezogen hat. Die Kirche ist die Gemeinde des Offenbarungsglaubens. Im Princip hat sie nie etwas anderes gewollt und nie etwas anderes wollen können als den Glauben ausbreiten und pflegen, welcher sich auf die göttliche Offenbarung stützt. Der theologischen Entwicklung ihrer Lehre gegenüber ist sie daher stets auch von einem gewissen Mißtrauen erfüllt gewesen. Bei dem gegebenen, bei der Ueberlieferung zu beharren ist ihre natürliche Tendenz, indem sie jedes Mal das gegebene als den reinen Offenbarungsglauben ansieht und jede Neuerung als Abweichung von demselben beurtheilt. Freilich, was sich dann an Ergebnissen der theologischen Arbeit in der Kirche durchsetzt, wird eben damit in den Kreis der heiligen und unantastbaren Offenbarungswahrheit einbezogen. Diese der Voraussetzung nach gleich bleibende Größe wächst in Wahrheit mit der Zeit; was die Vertreter dieser Tendenz in der Kirche im einen Jahrhundert als Neuerung bekämpft, haben ihre geistigen Nachkommen vielleicht schon im folgenden Jahrhundert als heilige apostolische Ueberlieferung vertheidigt. Aber die Tendenz ist dieselbe gleiche, oben erwähnte. Und in deren Bethätigung hat die Kirche je und je der theologischen Arbeit Schranken gezogen. Darin vor allem besteht der Einfluß, welchen sie ihrerseits auf die Theologie ausgeübt hat.

So ist also das Verhältniß das einer gegenseitigen Bedingtheit und wechselseitigen Beeinflussung. Auch in der Gegenwart ist es nicht anders und soll es nicht anders sein. Die Kirche beansprucht mit Recht, daß die Theologie ihr diene, und daß sie ihren Charakter als kirchliche Wissenschaft nicht aus den Augen verliere. Auch hat gerade Schleiermacher, von welchem in der neueren Theologie die besten und wirksamsten Impulse ausgegangen sind,

Digitized by Google

dieſe Beziehung aller theologiſchen Arbeit auf die Kirche in der nachdrücklichſten Weiſe hervorgehoben. Die Theologie darf wiederum an ihrem Theil behaupten, daß ihre Dienſte der Kirche heute ſo nöthig ſind wie je: aus ihrer kirchlichen Pflicht erwächſt ihr ihr gutes kirchliches Recht, mögen nun diejenigen, welche vor allem die Kirche zu vertreten meinen, es anerkennen oder nicht.

Theologie und Kirche ſind auf einander angewieſen. Daß Einklang zwiſchen beiden herrſche, jene ihre Arbeit im vollen Bewußtſein ihrer kirchlichen Verpflichtung thue, und dieſe auf ſolchen Dienſt rechnend ihn freudig verwerthe, das iſt das Ideal. Wie überall ſo läßt auch hier die Verwirklichung des Ideals viel zu wünſchen übrig. An Stelle des Einklangs finden wir oft genug gegenſeitige Reibungen und Konflikte. Theologie und Kirche hängen zu eng zuſammen und ſind zu ſehr auf einander angewieſen, um gleichgültig neben einander beſtehn und ſich entwickeln zu können. Die Wortführer der Kirche und die Vertreter der Theologie gehen entweder Hand in Hand, oder ſie ſtehen wider einander. Man kann nicht wirklich Theolog ſein, ohne ſich eine Anſchauung davon zu bilden, was der Kirche frommt, und in welchem Sinn ſich die kirchlichen Dinge entwickeln ſollten. Man kann aber ebenſo wenig an der Kirche arbeiten und ſich in ihr bethätigen, ohne überall auf die Theologie zu ſtoßen und beſtimmte Forderungen an ſie zu richten. Daher wird der fehlende Einklang ohne weiteres zum Gegenſatz, ein drittes giebt es nicht. Während der einzelnen Perioden aber pflegt das eine oder das andere zu überwiegen und der betreffenden Zeit das Gepräge zu geben. Denn nur von einem Ueberwiegen des einen oder andern wird zu reden ſein. Die Stellung, welche die einzelnen Bearbeiter der Theologie zu den Tendenzen einnehmen, die das kirchliche Leben der Zeit beherrſchen, iſt nicht die gleiche. Ebenſo ſtehen die einzelnen Kirchengebiete ſich nicht gleich, was das in ihnen eingenommene Verhältniß zur Theologie betrifft. Beides, Gegenſatz und Einklang kann alſo zur ſelben Zeit in verſchiedener Weiſe neben einander

Digitized by Google

hergehn. Ja, das wird die Regel sein. Nur von einem Ueberwiegen des einen oder des andern wird daher zu gegebener Zeit die Rede sein können.

Was uns hier interessirt, ist das Verhältniß von Theologie und Kirche in der Gegenwart. Aber nicht um zu entscheiden, ob heute der Gegensatz oder der Einklang das Uebergewicht hat. Darüber läßt sich nur urtheilen, wenn größere abgeschlossene Perioden in der Geschichte als eigenartige ganze heraustreten. Ein Urtheil über die Gegenwart müßte sehr subjektiv ausfallen und hätte gar keinen Werth. Auch genügt es zu sagen, daß heute in weiten Kreisen die Meinung herrscht, es bestehe eine Spannung, wo nicht ein Conflikt zwischen Kirche und Theologie. Diese Meinung findet ihren Ausdruck in der immer wiederkehrenden Forderung, es möge „der Kirche" (d. h. den Majoritätsparteien der Synoden) eine Mitwirkung bei Besetzung der theologischen Lehrstühle eingeräumt werden. Auf Pastoralkonferenzen wird häufig über die Theologie der Gegenwart zu Gericht gesessen, und dekretirt, wer „gläubig" oder „kirchlich" sei und wer nicht. Des Klagens über die verderblichen Richtungen der Theologie ist in der „kirchlichen" Presse kein Ende. Kurz, in weiten Kreisen ist das Bewußtsein einer solchen Spannung verbreitet. Wir fragen, woher es stammt, und worin es begründet ist.

Da kommt aber allererst in Betracht, daß es die Gegenbewegung gegen die Aufklärung und den Rationalismus ist, aus welcher die Tendenzen stammen, die das kirchliche Leben der Gegenwart beherrschen. Diese Bewegung selbst wird wohl allseitig als eine segensreiche Wendung in der Geschichte des Christenthums und der Kirche anerkannt. Ihre Urheber und die, welche sie ergriff, hatten die Ueberzeugung und durften die Ueberzeugung haben, daß ihnen im Vergleich mit dem überaus verkürzten Christenthum der rationalistischen Periode eine vollere Erkenntniß der göttlichen Wahrheit wieder geschenkt sei. Und sie besaßen sie als eignen Erwerb, den sie im Kampf mit den widerstrebenden Mächten des 18ten Jahrhunderts sich neu errungen hatten. Als auf den Frühling eines neu erwachenden Glaubenslebens haben wohl die späteren auf jene Zeit zurückgeschaut.

Digitized by Google

Nun liegt es aber an und für sich schon in der Natur einer solchen Bewegung, daß sie die Ideale einer früheren Zeit erneuert; was dazwischen liegt, wird als Entfremdung und Abfall beurtheilt, der alte Glaube und die alten Ordnungen werden der Wahrheit selbst gleich geachtet, ihre Wiederherstellung wird erstrebt. So ist es auch hier gegangen. Und zwar hat hier auch der allgemeine geistige Zusammenhang, in welchem jene Erneuerung des Glaubens erfolgt ist, im selben Sinn gewirkt. Dieser Zusammenhang muß aber beachtet werden. Die freudige Anerkennung der göttlichen Führung, die sich darin gezeigt hat, überhebt nicht der Pflicht, ein Verständniß der geschichtlichen Entwicklung zu suchen. Achten wir aber darauf, so ergiebt sich, daß die Erneuerung des Glaubens von einer großen Welle in der allgemeinen Bewegung des geistigen Lebens getragen gewesen ist. Und zwar wirkte in dieser das Streben, neben den Bedürfnissen des Verstandes denen des Gemüths ihr Recht zu verschaffen, und nicht minder das andere, die Bedeutung der Geschichte zu würdigen, aus ihr zu lernen und ihren Gestaltungen eine bleibende Wahrheit abzugewinnen. Denn dies beides charakterisirt doch mit einander die Romantik — das Wort im guten Sinn genommen —, und eben die Romantik hat den allgemeinen Zusammenhang abgegeben, in welchem die Erneuerung des Glaubens zu stande kam. Wenn auch in dieser die Tendenz sich regt, auf den Glauben der Väter zurückzugreifen und die Glaubensformen der Vergangenheit zu erneuern, so entspricht das nur dem allgemeinen Charakter der Romantik. Kein Wunder also, daß es dazu gekommen ist.

Es ist aber vor allem die Erneuerung der kirchlichen Dogmatik der Vergangenheit, die wir dabei im Auge haben. Nicht die neue Belebung des kirchlichen Sinns und das Wiedererwachen des Glaubens halten wir für ein Produkt der Romantik. Wir denken so hoch davon wie einer und sagen: das war Gottes Fügung und Führung. Ebenso verkennen wir nicht, daß auf den geschichtlichen Zusammenhang gesehn noch andere Faktoren mitgewirkt haben. Aber die Wiederherstellung der alten Dogmatik ist vor allem auch eine Folge jenes allgemeineren Charakters der ganzen geistigen Bewegung gewesen. Gerade in diesem Punkt ist der Zusammenhang

deutlich erkennbar. Namentlich die Philosophie Schellings und Hegels hat die Mittel dazu geboten. Auch die Nachwirkungen Schleiermachers sind hiergegen zurückgetreten und haben sich zum Theil in der Strömung verloren, welche von jenen ausging, und welche der Wiederherstellung des alten Dogmas zu gute kam.

Und nun hat, was das kirchliche Leben der Gegenwart erfüllt und bestimmt, seine hauptsächlichen Wurzeln in dieser Gegenbewegung gegen die Aufklärung und den Rationalismus. Aber welch' ein Unterschied zwischen damals und jetzt! Rein äußerlich schon ist der Unterschied groß. Was damals eine neue Theologie war, die gegen die Herrschaft des Rationalismus in der Kirche kämpfte, ist jetzt selber zu Besitz und Würden gekommen, ist „Kirche" geworden. Namentlich aber ist die innere Stellung der betheiligten mit dem Wechsel der Generationen und Zeiten unvermeidlich eine andere geworden. Mehr und mehr werden diejenigen aus unserer Mitte abgerufen, für deren eigne theologische Entwicklung noch der Gegensatz gegen den Rationalismus maßgebend gewesen ist. Die neue Generation hat einen Besitz angetreten, den sie nicht erst zu erwerben braucht. Daß das eine Gefahr einschließt, kann nicht bezweifelt werden. Aber ich will zunächst nur die Thatsache selbst hervorheben, daß ein solcher Wechsel eingetreten ist. Mehr und mehr sind die Vertreter der herrschenden kirchlichen Tendenzen solche, welche nicht einen selbst innerlich erkämpften sondern einen übernommenen Wahrheitsbesitz vertreten. Und die Formulirung, welche die christliche Wahrheit in der überlieferten Dogmatik gefunden hat, eignet sich ganz gut dazu, in dieser Weise vertreten zu werden. Sind es doch lauter objektive Sätze, von welchen die wenigsten daran erinnern, daß sie erwerben muß, wer sie besitzen will.

Aber noch in einem andern Punkt hat eine große Veränderung in der inneren Stellung zur Sache stattgefunden. Diejenigen, welche gegen Aufklärung und Rationalismus in der Kirche kämpften, haben den Kampf in dem Bewußtsein geführt, ihrem Gegner geistig überlegen zu sein und mit den aufstrebenden geistigen Mächten ihrer Zeit im Bund zu stehn. Darin äußerte sich der eben besprochene allgemeine Zusammenhang ihrer Bestrebungen.

Digitized by Google

Aber das hat nun nicht gedauert. Von einem durchschlagenden Einfluß, wie ihn damals der philosophische Idealismus auf das geistige Leben ausübte, ist heute gerade gar nichts mehr vorhanden. Das Uebergewicht der Naturwissenschaften und historischen Detailforschungen läßt Philosophie und Theologie überhaupt nur schwer aufkommen. Vollends die scholastischen Lehrformen der alten Dogmatik haben keine Anknüpfungspunkte im geistigen Leben der Zeit. Mögen sie noch so scharfsinnig vertheidigt und noch so geistvoll vertreten werden, so kann es doch nicht im Bewußtsein des Einklangs mit den geistigen Mächten der Gegenwart geschehn. Viel eher wird ein Bewußtsein des Gegensatzes gegen sie sich unwillkürlich geltend machen. Das ist niemandes Schuld oder Fehler. Es ist einfach der Wechsel der Zeiten, der diese Veränderung mit sich gebracht.

Hat nun so in doppelter Beziehung der ursprüngliche Impuls nachgelassen, so ist es erklärlich, daß die herrschenden kirchlichen Tendenzen heute etwas innerlich Anderes geworden sind als in der Zeit der Glaubenserneuerung. In demselben Maaße, als jenes eintrat, hat eine Steigerung des autoritären Princips stattgefunden, und wird die Ueberlieferung als solche stärker betont. Niemand wird verkennen, daß auch das mit redlichem Eifer und in guter Meinung geschehn kann. Ebenso gewiß ist freilich, daß sich hieraus Glaubensträgheit, geistige Bequemlichkeit und hartnäckige Verschlossenheit gegen die Zeichen der Zeit entwickeln kann. Und dergleichen ist unter uns weit genug verbreitet. Am bedenklichsten tritt es in der sich kirchlich nennenden Presse hervor, welche die schlechten Gewohnheiten der politischen Parteipresse auf das kirchliche Gebiet überträgt.

Die Theologie ist inzwischen ihren eignen Weg gegangen. Sie hat sich in vielen ihrer Vertreter den theologischen Bestrebungen entfremdet, welche aus der Glaubenserneuerung entsprungen sind, und deren Grundgedanke die Wiederherstellung der alten Dogmatik war. Das aber, was es vielen Theologen der Gegenwart, obwohl ihr ganzes Herz dem Evangelium und der Kirche des Evangeliums gehört, unmöglich gemacht hat, bei jenen Tendenzen zu verharren, ist kurz und gut die geschichtliche Erkenntniß der heiligen Schrift und des Dogmas. Natürlich, die

Vertreter der Reſtaurationstheologie wollen es nicht Wort haben, daß es dies iſt, was zu Grunde liegt. Sie ſelbſt nehmen ja auch an dieſer geſchichtlichen Erkenntniß Theil, der ſich heute kein Theolog ganz entziehen kann. Und ſie wiſſen doch beides mit einander auszugleichen. Alſo muß der Grund jener Entfremdung in etwas anderem liegen, etwa darin, daß das Maaß inneren Lebens und chriſtlicher Erkenntniß auf traurige Weiſe abgenommen hat, oder darin, daß vorübergehende philoſophiſche Strömungen verwirrend einwirken. Aber richtig iſt das nicht.

In Wahrheit iſt das eben genannte die entſcheidende Inſtanz. Das darf ich aus eigenſter Erfahrung bezeugen, und nicht wenige werden mir darin zuſtimmen: vor allem die geſchichtliche Erkenntniß hat es uns zur inneren Unmöglichkeit gemacht, in der Bahn der Reſtaurationstheologie zu bleiben. Denn dieſe Erkenntniß verträgt ſich nicht mit der alten Dogmatik. Das erfährt jeder, der Ernſt mit ihr macht und einfach die Dinge nimmt, wie ſie liegen.

So ſteht beides vielfach wider einander, was im kirchlichen Leben und was in der Theologie der Gegenwart lebendig iſt. Zwar hat die Theologie mancherorts auch wirklichen Spielraum im kirchlichen Leben. Umgekehrt giebt es auch theologiſche Beſtrebungen, welche im Sinn der kirchlichen Tendenzen geſchehen. Aber das kümmert uns hier nicht. Wir haben es hier mit dem Conflikt zu thun, mit der Meinung, daß eine Spannung zwiſchen Theologie und Kirche zur Signatur unſerer Zeit gehöre. Die Gründe dieſer Spannung ſollten ermittelt werden. Sie liegen darin, daß die kirchliche Erneuerung auch in der Gegenwart noch die theologiſchen Formen feſthält, in denen ſie urſprünglich entſtanden iſt, Formen, welche Schrift und Dogma betreffend auf irrigen Vorausſetzungen beruhen, daß ſich aber dagegen in der Theologie die genauere geſchichtliche Erkenntniß aufarbeitet, welche nicht verfehlt, der geſammten theologiſchen Arbeit andere Bahnen anzuweiſen.

Empfindlich genug kann dieſe Spannung ſich fühlbar machen. Hat es doch bisweilen den Anſchein, als ob das gegenſeitige Verſtändniß verloren zu gehen drohte. Was dem Theologen als kirchliche Pflicht erſcheint, nämlich an einem beſſeren Verſtändniß

der Schrift und Reformation mitzuarbeiten und die entsprechenden Folgerungen daraus zu ziehn, das wird vielfach von Geistlichen und Laien in der Kirche als Umsturz beurtheilt, als subjektive Neuerungssucht, die schlechthin verwerflich sei. Umgekehrt vermag der Theologe oft genug kaum die Maaßstäbe und Voraussetzungen derer zu verstehn, die so urtheilen, weil ihm überall in denselben die geschichtlichen Irrthümer entgegentreten, auf welchen sie beruhn.

Kirche und Theologie gehören zusammen. Was sie zu einer gegebenen Zeit trennt, oder doch in eine theilweise gegenseitige Spannung versetzt, kann immer nur eine vorübergehende Verwicklung der geschichtlichen Verhältnisse sein. Was sie mit einander verbindet, ist die Sache, deren Vertretung und Durchführung es in beiden gilt. Diese Sache ist das Christenthum, ist der Glaube. Aus dieser Einheit der Sache heraus, durch die Besinnung auf sie müssen und können die momentanen Irrungen immer wieder überwunden werden. Auch in der Gegenwart ist es nicht anders. Es fragt sich, was hierzu führt und hierfür erforderlich ist.

An und für sich ist ein doppeltes möglich. Entweder die Theologie muß umkehren, indem sie sich wieder auf ihre kirchliche Aufgabe, die Vertretung des Glaubens, besinnt. Oder die Kirche muß sich fügen, muß sich von den neuen Impulsen des Glaubens ergreifen und beleben lassen, welche ein Fortschritt der theologischen Erkenntniß ihr zugeführt. Wer das a limine abweisen möchte, der bedenke, daß eben dies sich in der Zeit der Glaubenserneuerung zugetragen hat, daß es nicht zuletzt die Theologie gewesen ist, durch welche die rationalistische Kirche allmählich in andere Bahnen geleitet ward. Was aber zu geschehen hat, ob dieses oder jenes, kann nur darnach bemessen werden, welche von beiden, ob Theologie oder Kirche, das allein entscheidende Interesse des christlichen, des evangelischen Glaubens vertritt.

Die Theologie steht auch anderen Einflüssen als denen des Glaubens und der Kirche offen. Daher liegt der Verdacht immer nahe, daß sie solchen Einflüssen folge, wo und wenn sie sich mit den herrschenden kirchlichen Tendenzen nicht in Einklang befindet.

Digitized by Google

Von den Vertretern dieſer Tendenzen wird es auch in der Gegenwart ſo angeſehen und darauf hin die Umkehr von der Theologie verlangt.

Aber was wären denn das für fremde Mächte, denen ſie in der Gegenwart dienſtbar geworden? Iſt es irgend eine philoſophiſche Strömung des Tages, der ſie folgt, und die ſie das Chriſtenthum zu verkürzen und den Glauben umzudeuten veranlaßt? Ja, im Zuſammenhang mit der Glaubenserneuerung hat ſich eben aus den philoſophiſchen Syſtemen, die ihr dienten, eine theologiſche Richtung erhoben, die etwas derartiges mit ſich brachte. Eine Verſchiebung des chriſtlichen Gottesglaubens im pantheiſtiſchen Sinn und die Verkennung der geſchichtlichen Gottesoffenbarung, ihres einzigartigen und übernatürlichen Charakters waren die Merkmale dieſer Umdeutung. Hier und da wirkt dergleichen auch in der Gegenwart noch nach. Im großen und ganzen liegt es jedoch hinter uns. Innerhalb der Theologie kommt es mehr und mehr zur allgemeinen Anerkennung, daß das Chriſtenthum mit dem Glauben an den perſönlichen Gott ſteht und fällt, nicht minder auch, daß es in der lebendigen Beziehung auf die geſchichtliche Gottesoffenbarung die unentbehrlichen Wurzeln ſeiner Kraft beſitzt. Sieht man aber denn hiervon ab, wie man es darf, ſo giebt es nirgends in der Gegenwart eine philoſophiſche Strömung, die übergreifenden Einfluß ausübte, ſo daß unter deren Einwirkung die Theologie verſucht ſein könnte, fremde Ideen in den Glauben einzuführen. Geht doch faſt ein jeder ſeinen eigenen Weg, und ſind wir doch von einer Einigung in beſtimmten philoſophiſchen Grundgedanken weiter entfernt denn je. Solche, die in philoſophiſchen Fragen durchaus nicht übereinſtimmen, treffen im theologiſchen Grundgedanken doch ſehr nah zuſammen — ein deutlicher Beweis, daß dieſer Gedanke ſeine Wurzeln nicht in einem philoſophiſchen Syſtem hat. Man wird ſagen müſſen: es iſt freilich von der Theologie unbedingt zu fordern, daß ſie das Chriſtenthum unverkürzt erhalte und über der Reinheit des Glaubens wache. Aber daß ſie in dieſer Beziehung gegenwärtig auf falſchem Wege ſei, und im Namen der Kirche, um den Conflikt beizulegen, Umkehr von ihr gefordert werden müſſe, das trifft in keiner Weiſe zu.

Digitized by Google

Es sind andere Elemente des modernen geistigen Lebens, mit deren Einwirkung auf die Theologie die Spannung zwischen ihr und den herrschenden kirchlichen Tendenzen zusammenhängt. Berührt ward das schon. Die strengere geschichtliche Forschung der neuen Zeit hat ihren Einfluß auch auf die Theologie ausgeübt. Die Folge dessen ist eine genauere, eine bessere Erkenntniß von Schrift und Dogma als die, welche eine frühere Zeit besaß, auf welcher auch die alte Dogmatik beruht. Von lange her hat sich dieser Umschwung vollzogen, und er vollzieht sich immer mehr. Durch die Macht der Wahrheit setzt er sich unwiderstehlich durch. In irgend einem Maaß nehmen alle wissenschaftlichen Theologen der Gegenwart welcher Richtung immer daran Theil. Der Unterschied besteht nicht darin, daß die einen es thun und die andern nicht. Er liegt nur darin, daß die einen trotzdem die Grundzüge des alten Geschichtsbildes festhalten wollen, weil sie es um der Dogmatik willen nicht entbehren zu können meinen, während die andern dafür halten, daß auch für die Dogmatik nur Gewinn von diesem Fortschritt zu erwarten sei. Jene halten daher jeden Schritt auf dem Weg der besseren geschichtlichen Erkenntniß für ein Zugeständniß, das sie nur nothgedrungen machen und nach Möglichkeit einschränken. Diese dagegen wissen nicht anders, als daß jeder Gewinn an Erkenntniß der Wahrheit freudig begrüßt werden muß, doppelt auf diesem wichtigsten Gebiet von allen, und daß kein dogmatisches Vorurtheil daran hindern darf, diesen Gewinn allseitig zu verwerthen. Und die letzteren sind es dann, deren Theologie mit der alten Dogmatik und deßhalb mit den herrschenden kirchlichen Tendenzen in Widerspruch geräth.

Der Umstand freilich, daß es sich so um die geschichtliche Erkenntniß, um die Erkenntniß von Schrift und Dogma handelt, mildert den Streit zunächst nicht. Es ist auch begreiflich, daß künstliche Vermittlungen gesucht werden, und romantische Verkleisterungen der Risse und Sprünge hoch im Preise stehn. Aber, wird jemand sagen dürfen, daß die Theologie umkehren müsse auf diesem Wege? daß das im Namen der Kirche zu fordern sei? Wird nicht jeder im Princip zugeben müssen, daß es hier keine Wahl

giebt? daß man die Wahrheit ſuchen muß um jeden Preis, und daß jeder Gewinn an Erkenntniß der Wahrheit auf dieſem Gebiet ein Gewinn gerade auch für die Kirche iſt? Nur eine Forderung wüßte ich zu nennen, die hier mit Recht erhoben wird. Die nämlich, daß nicht innere Entfremdung von der Sache, vom Chriſtenthum und Glauben, mit Objektivität der Forſchung verwechſelt oder gar für Bedingung derſelben erachtet werde. Aber das iſt dann nicht eine Forderung, welche gegen die Wiſſenſchaft verſtößt, vielmehr iſt es etwas, was überall auch in deren Namen gefordert werden muß, daß nämlich, wer irgend ein Gebiet des geiſtigen Lebens in der Geſchichte verfolgen und erforſchen will, ſelbſt innerlich an ihm betheiligt ſei. Sonſt fehlt es dem Forſcher an den richtigen Maaßſtäben der Beurtheilung. So auch hier. Innere Betheiligung am Chriſtenthum, am Glauben iſt Bedingung der richtigen und ſachgemäßen Forſchung. Abgeſehen davon giebt es keine Grenzen und Schranken. Nur ſachliche Gründe dürfen gelten, und nur mit guten ſachlichen Gegengründen laſſen ſich dieſe bekämpfen.

Mithin: an eine Umkehr der Theologie iſt nicht zu denken. Sie wird den Weg der Wahrheit, den ſie betreten, zu Ende gehn müſſen trotz des Anſtoßes, den ſie dadurch bei den Vertretern der herrſchenden kirchlichen Tendenzen erregt. Eine Umkehr iſt innerlich unmöglich. Und auf den inneren prinzipiellen Zuſammenhang geſehn, wäre eine Umkehr der Kirche ſelbſt nicht förderlich ſondern hinderlich. Es geht hier wie auch ſonſt wohl. Eben daſſelbe, was den Conflikt vorerſt zuſpitzt und verſchärft, daß es ſich nämlich um das Gebiet der Geſchichte, um das Verſtändniß von Schrift und Dogma und nicht etwa um apologetiſche Außenwerke handelt, eben daſſelbe öffnet den Ausweg. Er kann nur darin liegen und wird einſt allgemein darin gefunden werden, daß das kirchliche Leben durch die beſſere Erkenntniß der Theologie befruchtet und mit neuen Kräften der Wahrheit aus Gottes Wort erfüllt wird.

Oder bedürfte die Kirche deſſen nicht? Daß allmählich neue Generationen auf den Platz treten, welche am Kampf der Väter gegen den Rationalismus nicht Theil genommen haben, daß dieſe den erneuerten Glauben nicht alle als eigenen innern Erwerb

beſitzen, daß bei ihnen ſich die Neigung zum ſatten Beſitz und zur Betonung der autoritativen Ueberlieferung entwickelt, davon war ſchon die Rede. Es wird aber nicht genügen, die Gründe deſſen in dem Wechſel der Generationen zu ſuchen. Die Gründe liegen tiefer. Sie liegen in der Sache. Unter der Belaſtung mit der geſammten dogmatiſchen Ueberlieferung der Vergangenheit droht der evangeliſche Glaube zu erſticken. Er wird eben wieder in die Anerkennung einer beſtimmt abgegrenzten Summe von autoritativ überlieferten Lehrformeln geſetzt. Ich laſſe dabei ganz außer Betracht, inwiefern dem auch innerlich eine Entfremdung von reformatoriſchem Glauben und eine Annäherung an andere geſchichtliche Formen chriſtlicher Frömmigkeit zu Grunde liegt. Ich bekenne mich zu dem Grundſatz, daß trotz der innern Zuſammengehörigkeit von Glaube und Lehrbildung doch im einzelnen ſtets Verſchiebungen möglich ſind, und daß es wohlgethan iſt, auch dem Evangelium entſpricht, perſönliche Beurtheilung anderer aus der ſachlichen Diskuſſion fernzuhalten. Aber das muß geſagt werden, daß unter uns eine Urtheilsweiſe um ſich greift, welche das Verſtändniß des Glaubens im evangeliſchen Sinn gar ſehr vermiſſen läßt. An die heilige Schrift als Gottes Wort glauben heißt doch von der Macht der Wahrheit in ihr ergriffen werden und ſich ihr deßhalb unterwerfen, aber es heißt nicht, eine beſtimmte Meinung über ihre Entſtehung vertreten und gegen die „negative" Kritik eifern. An Chriſtum glauben heißt doch in ihm Gottes gewiß werden, ſeine Wohlthaten erkennen und aus ihnen leben, aber es heißt nicht, beſtimmte Lehrſätze über das Verhältniß der beiden Naturen in ihm für richtig erklären, welche ihre Bedeutung für die evangeliſche Frömmigkeit nun einmal verloren haben. Um jenen Glauben iſt es eine hohe Sache, niemand gewinnt ihn, der ſich nicht bekehrt zu dem lebendigen Gott. Den Glauben im letzteren Sinn dagegen annehmen und bekennen, das ſtellt keine Forderungen an den inwendigen Menſchen und iſt mit innerer Trägheit wohl vereinbar. Daß aber der Glaube von vielen im letzteren Sinn genommen wird und es mehr und mehr unter den Anhängern der herrſchenden kirchlichen Tendenzen für ſelbſtverſtändlich zu gelten ſcheint, das ſei der Glaube, auf den es ankomme,

das ist wahrhaft erschreckend. Und zwar wohlverstanden: erschreckend nicht für den Theologen, der den überlieferten Lehrsätzen nicht zuzustimmen vermag, sondern erschreckend für den evangelischen Christen, der in solchen Aeußerungen das Verständniß für den Glauben in Luthers Sinn zu Grunde gehen sieht. Fragen wir aber nach dem Grund dieser betrübenden Thatsache, so können wir uns der Einsicht nicht entziehen, daß es eben jene Belastung mit der dogmatischen Ueberlieferung ist, welche in diesem Sinne wirkt und wirken muß.

Hat es jedoch mit den herrschenden kirchlichen Tendenzen eine solche Bewandtniß, dann giebt es auch gerade gar nichts, was sie im Namen der Kirche und um des Christenthums willen zu pflegen veranlassen kann. Denn auf dem Boden der evangelischen Kirche entscheidet nicht, was sich zu einer gegebenen Zeit für „kirchlich" giebt, oder was einen möglichst großen Stoff aus der kirchlichen Ueberlieferung sich irgendwie zu assimilieren weiß. Hier entscheidet über das, was kirchlich ist und was die Kirche wirklich fördert, der Glaube, und nur der Glaube, eben der Glaube, der sich auf das Wort Gottes stützt, wie es nach seinem eigenen Sinn verstanden werden muß, und welcher der Absicht der Reformation entspricht. Und der entscheidet gegen jene herrschenden kirchlichen Tendenzen. Daß aber auch der Erfolg in den Gemeinden nicht für diese ins Gewicht fällt, daß es mit der Belebung und Kräftigung der Gemeinden trotz des redlichen Eifers, der vielerorten entfaltet wird, aufs traurigste bestellt ist, das berühre ich nur nebenher. Denn der Erfolg oder Mißerfolg entscheidet niemals über die Wahrheit. Auch ist diese Verkümmerung des kirchlichen Lebens das Produkt einer langen Entwicklung und darf nicht aus dem Versäumniß einer Generation erklärt werden. Unerwähnt bleiben darf es nicht, weil gesagt werden muß, daß hier nichts gegeben ist, was als ein Beweis des Geistes und der Kraft für jene Tendenzen geltend gemacht werden könnte.

Blicken wir aber wieder auf die Theologie und fragen, ob das, was in ihr lebendig ist, sich gegen den Glauben kehrt (als worauf alles ankommt), so ist zu sagen, daß das Gegentheil zutrifft. Die geschichtliche Erkenntniß der heiligen Schrift bedeutet die

Digitized by Google

Befreiung von den scholastischen Lehrformen der Vergangenheit. Sie macht es geradezu unmöglich zu meinen, wie Luther noch gemeint hat, daß die alten Lehrsätze schon in der Schrift enthalten und mit der Offenbarung identisch seien. Sie zwingt einen jeden, für den es bei dem Grundsatz der Reformation von der allein entscheidenden Autorität des Gotteswort sein Bewenden hat, sie zwingt ihn geradezu, die in Christo dem Glauben geschenkte seligmachende Wahrheit von jener Lehrform unabhängig zu machen und die ihr selbst entsprechende Lehrform zu suchen. Wiederum führt die geschichtliche Erkenntniß der kirchlichen Entwicklung dazu, das romantische Blendwerk bei Seite zu schieben und mit voller Kraft bei der Erkenntniß des Glaubens einzusetzen, welche die Reformation uns geschenkt hat. Die Reformation bezeichnet nicht einen Absatz bloß in einer langen continuirlichen Entwicklung, sondern einen relativ neuen Anfang, eine neue Stufe in der Verwirklichung des Christenthums in der Welt. In beidem zusammen, in der besseren Erkenntniß der Schrift und in der sachgemäßen Würdigung der Reformation, ist der evangelischen Theologie der Gegenwart ihre Aufgabe gegeben. Sie ist so klar und deutlich gegeben, daß man sie mit Händen greifen kann. Es handelt sich darum, die Lehrverbesserung der Reformation in allen Punkten durchzuführen, wie die Erkenntniß der Schrift, die wir gewonnen, uns dazu die Mittel in die Hand giebt. Die heilige Schrift und die Reformation sind aber zugleich für die evangelische Kirche die maaßgebenden Instanzen. Auf der Schrift beruht und in der Reformation Martin Luthers ist unserm Geschlecht aufgegangen der Glaube, der die Wahrheit alles Christenthums in der Welt ist. Indem die Theologie an der Lösung jener Aufgabe arbeitet, dient sie daher zugleich der Kirche im eminenten Sinn des Worts.

Aber freilich, es wird darauf ankommen, daß sie diese ihre Aufgabe so erfasse und bearbeite, wie es eben um der Kirche willen von ihr gefordert werden muß. Ihr Ziel ist nicht die gelehrte Detailforschung und ein besseres Wissen um die geschichtlichen Dinge. Ihr Ziel ist die Kirche, d. h. die Förderung der Kirche, als der Gemeinschaft und Trägerin des Glaubens. Das Bewußtsein hierum muß lebendiger und das damit gesteckte Ziel muß ent-

ſchloſſener als bisher ins Auge gefaßt werden. Die Kirche hat ein Recht das zu verlangen, und die Theologie hat die Pflicht zu beweiſen, daß ſie die Kirche zu fördern und ihr zu dienen im Stande iſt.

An dieſer Aufgabe will auch unſere „Zeitſchrift für Theologie und Kirche“ mitarbeiten. Der Theologie im Dienſt der Kirche ſollen ihre Blätter gewidmet ſein. Die Theologen will ſie an die Erfüllung ihrer kirchlichen Pflicht mahnen und ſie dazu aufrufen. Denen, welche in der Kirche thätig ſind, will ſie einige Handreichung zu bieten verſuchen, wie ſie die Theologie zu leiſten die Pflicht hat, und nur die Theologie ſie zu leiſten vermag.

Die Inſpirationslehre der alten Dogmatiker wird heute in der Theologie ziemlich allgemein aufgegeben. Daß Stimmen laut werden, welche die Wiederherſtellung dieſer Lehre empfehlen, kommt zwar noch vor. Darin äußert ſich der verhängnißvolle Einfluß, welchen die Erneuerung der alten Dogmatik in der Gegenwart ausübt. Dergleichen wird aber nicht aufkommen. Zu überwältigend iſt der Eindruck von der Ungeſchichtlichkeit und Unwahrheit jener Lehre, zu deutlich, wie wenig ſie etwas eigenthümlich chriſtliches iſt, als daß ſie wieder Jünger um ſich ſammeln ſollte. Nun iſt aber damit nicht geſagt, daß nicht etwas andres an ihre Stelle tritt. Jeder evangeliſche Theolog wird daran feſthalten, daß von einer Erleuchtung der erwählten Zeugen durch den Geiſt Gottes zu reden ſei. Und manche werden hierin den Stoff für eine anders geartete Lehre von der Inſpiration ſuchen und zu finden wiſſen. Schon aus Vorliebe für den alten Namen wird das geſchehn, ein ſolcher Name, einmal eingebürgert, übt von ſelbſt eine Macht auf die Gemüther aus. Andere urtheilen anders und wünſchen um der Klarheit der Lehre willen, daß man den alten Namen überhaupt aufgebe. Daß aber die Meinungen darüber auseinandergehn, verſchlägt weiter Nichts. Denn was immer an die Stelle der alten Inſpirationslehre geſetzt werden mag, ſo bleibt es dabei, daß dies neue einen ganz andern Platz im Zuſammenhang einnimmt, als die alte Lehre that. Es handelt ſich in dieſer neuen Lehre auf

alle Fälle um eine Lehre unter andern, nicht um die Grundlehre des ganzen, um etwas, was im Zusammenhang des ganzen aus dem Glauben gefolgert wird, aber nicht selbst Medium der Auffassung und Verwerthung der Schrift ist. Daß die alte Lehre verworfen wird, bedeutet daher unter allen Umständen, daß wir der heiligen Schrift theologisch ganz anders gegenüberstehen, als die alten thaten.

Wir stehn ihr gegenüber mit dem Glauben des evangelischen Christen, sie ist und bleibt unserem Glauben Gottes Wort. Aber das schließt nicht aus sondern ein, daß wir allererst mit freiem Auge sehen wollen, was die wirkliche heilige Schrift wirklich ist und wirklich enthält. Je überzeugter wir sind, daß ihr Inhalt den höchsten Werth und die größte Bedeutung für den Glauben besitzt, desto bestimmter werden wir es als theologische Pflicht erkennen, diesen Inhalt zu ermitteln, um ihn dann im Sinn des Glaubens verstehen zu lernen. Was aber so das freie Auge sieht, ist ein ganz andres Bild als das herkömmliche. Und wir können uns unmöglich auf ein doppeltes Bild einrichten, mit geschichtlichem Auge das eine sehn, dann aber, wenn es sich um die Verwerthung in der Dogmatik oder in der Praxis handelt, zum alten herkömmlichen Bild zurückkehren. Es ist vielmehr das dringende Bedürfniß, daß wir das wirkliche mit dem Auge des Glaubens sehn lernen, und die dringende Aufgabe, zu zeigen, daß das für den Glauben nicht Verlust sondern Gewinn bedeutet.

Diese Aufgabe ist aber sowohl was das alte als was das neue Testament betrifft gestellt.

Wer unbefangen sehen gelernt, was das alte Testament als geschichtliche Urkunde uns zeigt, und nun in diesem ein ganzes zu sehn sich bemüht, der kann nicht bei den Patriarchen einsetzen, geschweige denn bei den Protoplasten — Moses tritt ihm entgegen als der große Prophet und Gesetzgeber, der Israel als das Volk der Offenbarungsreligion ins Leben gerufen, und die späteren Propheten als die Fortsetzer dessen, was Moses geschaffen hat. Es drängt sich ihm auf, daß das Exil der eigentliche Wendepunkt in der Geschichte Israels und der ihm geschenkten Offenbarung gewesen ist, das Exil, in welchem das Volk zu Grunde ging, und

die Gemeinde des Judenthums entstand. Er kommt nicht darum herum, daß auch die letzten Jahrhunderte vor der Erscheinung Christi eine bedeutsame Periode der Offenbarung bilden, ohne deren Würdigung das neue Testament nicht verstanden werden kann. In vielen Einzelheiten ist dies geschichtliche Bild noch unsicher und wird es vielleicht immer unsicher bleiben. Aber die großen Grundzüge der Entwicklung, welche für das Verständniß der Offenbarung von Bedeutung sind, ja an denen uns allererst das Verständniß der Offenbarung als einer geschichtlichen Entwicklung aufgeht, treten deutlich genug hervor. Die Kirche kann nicht auf die Dauer dabei bleiben, im Widerspruch mit der geschichtlichen Wahrheit der Gemeinde ein Bild vorzuhalten, welches selbst erst als ein Produkt der späteren religiösen Reflexion entstanden ist. Besteht doch auch kein Zweifel darüber, daß die wirklichen Gottesthaten in der Geschichte dem Glauben unendlich mehr bieten und ungleich erbaulicher sind als das Erzeugniß der mannichfaltig bedingten, nachträglichen Deutung.

Die Männer des neuen Testaments sind nicht die Dogmatiker und Religionsphilosophen, die man später aus ihnen gemacht hat, und als welche sie heute noch vielfach gelten. Es handelt sich auch im neuen Testament um einen lebensvollen Organismus geschichtlicher Gottesoffenbarung. Nicht Theorien sondern Thatsachen, aber wirkliche geschichtliche und nicht dogmatisch construirte Thatsachen bilden den Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung. Daß durch Christus das Reich Gottes erschienen ist, Vergebung der Sünden und neues Leben aus Gott, daß Christus in Bälde wieder erscheinen wird, um das Reich der Vollendung aufzurichten, daß inzwischen die christliche Gemeinde die Kräfte der zukünftigen Welt in sich birgt und eben deßhalb der Ort jener Heilsgüter ist, das ist die Summe dieser Verkündigung. Auch was sich an theologischen Theorien daran anschließt, wird nur von dem hiermit gegebenen Mittelpunkt aus richtig verstanden. Es muß aufhören, daß diese sekundären Gedankenreihen als das wesentliche und wichtige angesehen, daß die neutestamentlichen Texte dafür gehalten werden, unseren dogmatischen Erörterungen gleichartig zu sein, und daß ihnen Antworten auf Fragen abgequält werden, die ihren Urhebern völlig

fern gelegen haben. Auch hier ist es für die kirchliche Praxis, besonders für die Verkündigung des Worts, ein unendlicher Gewinn, wenn die dogmatischen Fesseln des Schriftgebrauchs abgeworfen werden, wenn statt dessen der lebensvolle und Leben zeugende Inhalt des neuen Testamentes selbst der Gemeinde dargeboten wird.

Daß ein solcher Wandel in der Betrachtung und Verwerthung der heiligen Schrift eintritt, ist die nothwendige Folge dessen, daß die alte Inspirationslehre verworfen wird. Denn wir sind nun schlechterdings daran gewiesen, uns an den geschichtlichen Inhalt der Schrift zu halten. Was dazwischen treten und die Schriftauslegung in bestimmte Bahnen zwingen will, muß als Willkür zurückgewiesen werden. Aber freilich, es ist ein dringendes Bedürfniß, diese geschichtliche Erkenntniß der Schrift gegenüber den Nachwirkungen der alten Methode zu vertreten und ihre kirchliche Bedeutung, *ihre Bedeutung für den Glauben* verständlich zu machen. Hieran mitzuarbeiten ist eine der Aufgaben, welche unsere Zeitschrift sich stellt. Detailuntersuchungen und fachwissenschaftliche Erörterungen im strengen Sinn bleiben ausgeschlossen. Eine neue Sammelstätte für Arbeiten dieser Art zu schaffen dürfte auch kaum ein Bedürfniß sein. Jedenfalls ist es hier nicht darauf abgesehn. Um die theologische Arbeit im Dienst der Kirche ist es uns zu thun.

Auch was die geschichtliche Entwicklung innerhalb der Kirche betrifft, darf von einem allgemein zugestandenen ausgegangen werden. Von der Einsicht nämlich, daß die wichtigsten Sätze der kirchlichen Lehre nicht so wie sie lauten aus der heiligen Schrift entnommen, sondern *das Produkt der kirchlichen Lehrbildung* sind. Und das ist nicht minder eine tief greifende Neuerung als die Verwerfung der Inspirationslehre. Eigentlich wird doch in und bei der Entwicklung des Dogmas immer vorausgesetzt, daß es nichts neues, sondern in der Schrift schon vorhanden sei und nur gegen häretische Verleugnung und Neuerung geschützt werde. Das Princip der Kirche als der Gemeinde des Offenbarungsglaubens läßt eine andere Fassung eigentlich auch gar nicht zu. Vollends haben die protestantischen Lehrer das Dogma unter dieser Voraussetzung aufrechterhalten und die Begründung desselben aus der heiligen Schrift geschöpft. Aber diese Meinung ist heute der geschichtlichen Einsicht

und Erkenntniß gewichen, die eben erwähnt ward. Und jeder ohne Ausnahme, mag er anlangen bei welchem Resultat immer, sieht sich darauf angewiesen, eine andere Vorstellung von unserem Verhältniß zum Dogma zu bilden, als es die der alten protestantischen Dogmatik war. Thatsächlich geschieht es auch allgemein, weil es nothwendig ist.

Wenn aber, ist es dann das kirchlich geforderte, eine Anschauung hierüber zu bilden und zu vertreten, welche nach Möglichkeit auf dasselbe hinausläuft wie die der alten Lehrer? Das scheint die Voraussetzung derer zu sein, welche sich zu einer Abwandlung und Anpassung der katholischen Ansicht an die evangelischen Grundsätze bekennen, indem sie lehren, daß sich im Dogma fortschreitend der Glaube der Gemeinde einen immer reicheren und vollständigeren Ausdruck verschafft, daß jede Zeit zu diesem Werk des Gottesgeistes in der Kirche ihren Beitrag geleistet habe. Aber das kann doch nur dann als richtig anerkannt werden, wenn der Grundsatz der Reformation von der alleinigen Autorität der heiligen Schrift dabei gewahrt wird, und wenn die thatsächlichen Entstehungsverhältnisse des Dogmas eine solche Deutung zulassen. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Man kann jenes nur behaupten, wenn man die heilige Schrift dem freien Verständniß entzieht und unter die Auslegung nach dem kirchlichen Dogma stellt. Man kann dieses nur aufrecht erhalten, weil man sich nicht klar macht, daß es ein großer Unterschied ist, ob die Lehre nach protestantischem Grundsatz als Ausdruck des Glaubens entsteht, oder ob das Interesse der praktischen Frömmigkeit bei der Entscheidung von Lehrfragen mitgewirkt hat, ohne doch selbst über die Stellung der Fragen zu entscheiden. Beachtet man diesen Unterschied, dann ergiebt sich auch ohne weiteres, daß von der Entstehung und Entwicklung des Dogmas vor der Reformation zwar wohl das letztere, aber schlechterdings nicht das erstere gesagt werden kann. Und dann stellt sich auch die andere Einsicht ein, daß diese vielfach mitwirkende und eingreifende Frömmigkeit keineswegs diejenige Form christlicher Frömmigkeit gewesen ist, welche wir evangelische Christen als unsern Glauben kennen, den wir der Reformation verdanken.

Digitized by Google

Es steht daher nicht so, daß in dieser Sache ohne weiteres eine Position gegeben wäre, welche sich als die kirchliche bezeichnen dürfte. Die eben skizzirte Construktion ist durch und durch modern und nur soweit alt, als sie in katholischen Anschauungen ihre Wurzeln hat. Vor allem entspricht sie weder dem evangelischen Glauben noch der geschichtlichen Wahrheit. Es wird sich vielmehr darum handeln, eine Anschauung zu gewinnen, welche vom Standpunkt der Reformation und des evangelischen Glaubens aus gedacht ist, welche die gesammte Entwicklung der Kirche in der Geschichte als ein lebendiges ganzes verstehen lehrt, aber zugleich zum Verständniß bringt, daß wir in der evangelischen Kirche, in ihrem Glauben das Ziel der bisherigen Entwicklung erreicht haben, eine Form des Christenthums zugleich, welche besser als eine der früheren der erkennbaren Absicht des Herrn und seiner Apostel entspricht.

Eine Fülle von Aufgaben ist darin beschlossen. Auch auf deren Bearbeitung ist es in unserer Zeitschrift abgesehn. Nur wiederum so, daß das historisch-kritische Detail als solches ausgeschlossen bleibt. Die kirchliche Vergangenheit soll in der Weise dargestellt, besprochen und beleuchtet werden, wie es das Verständniß der kirchlichen Gegenwart fordert. Die Kirche ist in so eminentem Sinn ein geschichtliches Gebilde, daß man in ihrem Amt und Dienst keine bestimmte Stellung einnehmen und keine freudige Thätigkeit entfalten kann, wenn man nicht ihre Geschichte im Auge hat und die geschichtlichen Mittel, welche sie bietet, zu beurtheilen weiß. Noch aber herrscht in diesen Dingen keine klare und allgemein anerkannte Auffassung, seit die Voraussetzung geschwunden ist, die kirchliche Lehre sei einfach aus der Schrift entnommen. Um der Kirche willen und im Interesse der Kirche an der Gestaltung neuer leitender Ideen in dieser Sache mitzuwirken, darauf ist die Absicht gerichtet. Eben, es handelt sich um die Theologie im Dienst der Kirche.

Nicht zuletzt in der Dogmatik sind der Theologie, welche im Dienst der Kirche arbeiten will, bedeutende Aufgaben gestellt. Schon was bisher erörtert worden, hat sich indirekt zugleich auf diese bezogen. Durfte aber, was den Schriftgebrauch und die Beurtheilung des Dogmas betrifft, auf den weit verbreiteten Consensus über die Unzulänglichkeit der alten Inspirationslehre und über den Charakter

des Dogmas als eines Erzeugniſſes der kirchlichen Entwicklung verwieſen werden, ſo herrſcht auch über die Dogmatik und deren Aufgabe ein gewichtiges Einverſtändniß. Niemand verleugnet, daß es ſich in der Dogmatik der evangeliſchen Kirche um den Glauben und die Erkenntniß des Glaubens handelt. Allerdings wird das dann wieder ſehr verſchieden gefaßt, die größten Differenzen ſind dadurch nicht ausgeſchloſſen. Es giebt aber wenigſtens einen gemeinſamen Ausgangspunkt. Der Unterſchied beſteht vor allem darin, daß die einen unter dieſem Geſichtspunkt die dogmatiſche Ueberlieferung rechtfertigen und deren Sätze als Glaubenserkenntniß erweiſen zu können meinen, während die andern dafür halten, daß die Reformation uns zwar die Aufgabe geſtellt, auch den Weg zur Löſung derſelben gezeigt hat, daß es aber eine erſt noch zu löſende Aufgabe iſt, dieſen Geſichtspunkt am ganzen kirchlichen Lehrſtoff durchzuführen. Die Klärung dieſer Frage zu fördern, das Verſtändniß für die Bedeutung derſelben zu verbreiten und jedenfalls für die unbedingte Gültigkeit jenes Geſichtspunktes einzutreten wird ein Hauptanliegen unſerer Zeitſchrift ſein.

Die eben genannte allgemeine Frage läßt ſich aber nur an den einzelnen Lehren und deren Erörterung verhandeln. Auf dieſe beſtimmte, ins einzelne gehende Beſprechung legen wir das größte Gewicht. In ihr vor allem gilt es durch theologiſche Arbeit der Kirche zu dienen. Denn wie immer die allgemeine Frage entſchieden wird, ſo iſt es für die kirchliche Praxis von unmittelbarer Bedeutung, die einzelnen Lehren in ihrem lebendigen Zuſammenhang mit dem Glauben zu erfaſſen. Nur daraus kann ſich eine Anweiſung für Predigt und Unterricht ergeben, welche den ganzen Reichthum der chriſtlichen Wahrheit wirklich für die Pflege der Frömmigkeit und des Glaubens verwerthet. Die dogmatiſche Arbeit muß jedenfalls ſo angelegt und ſo weit fortgeſetzt werden, daß unmittelbar erhellt, wie ſie nun anzuwenden und zu verwerthen iſt. Nur dann geſchieht ſie wirklich im Dienſt der Kirche. Und auf die theologiſche Arbeit im Dienſt der Kirche iſt es auch und namentlich in dieſer Beziehung abgeſehn.

Die Vertretung des Glaubens nach außen im geiſtigen Leben der Gegenwart ſtellen wir dagegen in die zweite Linie. Ganz

außer Betracht bleiben kann auch das nicht. Wer den Glauben verkündigt, muß sich darnach umsehn, wie er ihn gerade den Zeitgenossen nahe bringt. Auch er selbst bedarf der klaren Einsicht in den Zusammenhang des Glaubens mit den anderen Bedürfnissen und Angelegenheiten des menschlichen Geistes. Sonst wird es seinem Wort leicht an der überzeugenden Kraft, beziehungsweise an der nöthigen Zurückhaltung fehlen. So entstehen auch hier Fragen, um deren Bearbeitung sich die Theologie im Dienst der Kirche zu bemühen hat. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß derartige Themata in einer Zeitschrift für Theologie und Kirche, die sich an einen engeren Kreis wendet, nicht an solche, welche erst für den Glauben gewonnen werden sollen, in die zweite Linie treten.

Endlich dürfen auch die Fragen, welche das kirchliche Leben der Gegenwart im engeren Sinn betreffen, nicht außer Acht gelassen werden. Doch ist es nicht die Meinung, kirchliche Tagesfragen zu behandeln. Wo darauf eingegangen wird, soll es in der Form wissenschaftlicher Erörterung geschehn, so also, daß der größere geschichtliche Zusammenhang in Betracht gezogen, aus diesem Orientirung und Belehrung geschöpft wird. Aber auch das muß in die zweite Linie treten. Es gehört nicht zu den nächsten Zwecken und Aufgaben, die wir im Auge haben. —

Man kann fragen, ob wirklich das Bedürfniß nach einer neuen theologischen Zeitschrift neben den schon vorhandenen vorliegt. Die Antwort möge aus dem entnommen werden, was hier entwickelt worden ist. Die Herausgeber haben sich zu diesem Unternehmen unter dem Eindruck vereinigt, daß es eine kirchliche Pflicht sei, ein Organ zu schaffen, welches unter rückhaltsloser Anerkennung der geschichtlichen Forschung zu zeigen unternimmt, daß diese wie alle Wahrheit der Kirche Gottes dienen muß, und daß der Glaube nach Gottes Wort, wie ihn Luther uns gelehrt, mächtig ist, die Welt zu überwinden, auch die Welt in der Kirche.

Digitized by Google

II.

Die Buße des evangeliſchen Chriſten.

Von

W. Herrmann
in Marburg.

Wir ſuchen in unſerer Kirche die Erlöſung unſeres inneren Lebens von der Macht der Sünde und des Todes. Die geiſtigen Vorgänge, in welchen ein Chriſt wahrhaft lebendig wird, hat uns Luther verſtehen gelehrt. Sie ſind zuſammengefaßt im Glauben. Der Glaube iſt das Innewerden der Einwirkung Gottes, welche eine neue Art des Denkens, Fühlens, Wollens in uns hervortreibt, und uns die Welt, in der wir leben, in einem neuen Lichte ſehen läßt. Der Glaube iſt daher ſelbſt das Erlebniß der Erlöſung. Daß er ungetrübt bleibe, muß unſere Hauptſorge ſein. Dazu gehört aber, daß man wiſſe, wie er immer wieder neu entſteht. Da nun der Glaube die Erlöſung aus innerer Noth iſt, welche der ſich offenbarende Gott in uns bewirkt, ſo iſt ein doppeltes nöthig um auf dem Wege zum Glauben zu bleiben. Wir müſſen wiſſen, wie wir den Gott finden, der uns frei macht, und uns immer wieder auf eine neue Lebensſtufe hebt. Wir müſſen aber auch die Noth empfinden, aus welcher der Glaube herausführt. Denn es gehört zum Weſen des Glaubens, daß er das, was uns fehlt, uns ſehen läßt und uns giebt. Luthers Werk wäre ganz vergeblich geweſen, wenn dieſe Gedanken keine Macht in der Chriſtenheit gewonnen hätten. Aber wenn der Glaube ſelbſt in dieſem „Stirb und Werde“ ſich fortbewegt und ſo von einer Klarheit zur andern führt, ſo muß auch das Verſtändniß des Glaubens in der Kirche immerdar in der Ueberwindung des Unvollkommenen und im Werden begriffen ſein. Was man auf dieſem

Gebiete ganz zu besitzen meint, hat man verloren. Wir wären nicht die Erben Luthers, wenn wir das Evangelium so verkündigen und das Leben des Glaubens so darstellen wollten, wie es im 16. Jahrhundert möglich und vielleicht nothwendig war. Es geschieht das auch nirgends. Wenn Gott die Welt in neuen Formen weiter wachsen läßt, so soll dadurch seine Gemeinde die weltüberwindende Kraft des Glaubens in einer Weise kennen lernen, von der ihre Väter nichts wissen konnten. Danach handelt unwillkürlich jeder, der wirklich im Glauben steht und deshalb den Ruf, den Gott in dieser Zeit an ihn ergehen läßt, verstanden hat.

Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß in der Vergangenheit der Kirche Schätze der Erkenntniß liegen, die uns jetzt helfen können. Was Luther seinen Zeitgenossen gewesen ist, kann er uns freilich nicht mehr in allen Beziehungen sein. Damals hat er als „Restaurator des alten Dogmas" dem Glauben Bahn gebrochen. Heute dagegen wird er in dieser Rüstung wenigen, die es ernst meinen, etwas nützen können. Denn in der Gemeinde hat nicht mehr, wie damals, die Autorität des alten Dogmas in der allgemeinen Stimmung einen sicheren Halt. Die Erkenntniß der Ursprünge dieses Dogmas hat jetzt der Kritik eine ebenso unwiderstehliche Macht verliehen, wie damals die Autorität des Dogmas besaß. Das sind Thatsachen, die jeder kennen kann. Wenn viele sie unwillig zu ignoriren suchen, so erreichen sie wohl den Schein eines besonderen Einverständnisses mit Luther. Aber sie bringen sich in Zwiespalt mit sich selbst und leiden an der Empfindung, daß jener Schein eben nur Schein ist. Denn was Luther in seiner geschichtlichen Lage nicht wußte und nicht wissen konnte, das wissen sie heute und tragen im Stillen an den Folgen dieses Wissens. Wir hüten uns, Alles was Luther seinen Zeitgenossen zu geben hatte, als eine für uns bestimmte Gabe anzusehen. Aber ihn selbst wollen wir uns nicht entschwinden lassen. Diese religiöse Persönlichkeit in ihrer Schwäche und in ihrer von oben stammenden Kraft enthüllt den Reichthum ihres Werdens so rückhaltlos, daß sie jeden, der ihr nahe kommt, mächtig trifft. Sie ist aber auch für uns Theologen eine reiche Quelle der Erkenntniß, wenn wir darauf achten, wie der Glaube in ihr lebt und kämpft. Das Zeugniß Luthers von

dieſer inneren Welt iſt theologiſch noch nicht genügend verwerthet. Zum Theil hat er ſelbſt dies veranlaßt. Denn er ſelbſt hat bisweilen das, was er klar geſehen und geſagt hatte, durch Maßregeln, welche die Noth ihm abzwang, wieder verhüllt. Beſonders iſt dies zu bemerken an ſeinen Ausſagen über die Buße. Zwar hat er auch in dieſem Punkte die richtige Erkenntniß, die er ſchwer errungen hatte, nie ganz verleugnet. Aber die Nöthe der Kirchenleitung haben ihn doch dazu gebracht, ſeine ſchwer erkämpfte Erkenntniß zurückzuſtellen und ſich wieder in den engen Geſichtskreis des römiſchen Bußſakraments zu begeben. Schon die lutheriſchen Bekenntnißſchriften verrathen daher dem aufmerkſamen Leſer, daß hier die Gedanken von der Entſtehung der Buße nicht mehr ausgeführt werden, die Luther in den erſten Kämpfen der Reformation verfochten hatte. In der Folgezeit ſind dann Beſtimmungen getroffen, welche, wenn ſie befolgt werden, das chriſtliche Leben ruiniren; und es ſind Fragen unbeantwortet geblieben, welche ſich nicht nur der Theolog, ſondern jeder Chriſt beantworten muß.

Wenn wir von Buße reden, ſo denken wir nicht mehr an das römiſche Bußſakrament. Wir verſtehen unter Buße eine Sinnesänderung, in welcher bisherige Formen unſeres inneren Lebens zerbrochen werden und neue entſtehen. Wie wir zu einer ſolchen Sinnesänderung kommen, das iſt die für jeden Chriſten dringende Frage, der die theologiſche Erörterung dienen ſoll. Es wäre aber unpraktiſch, wenn wir dieſe uns geſtellte Aufgabe in einer Auseinanderſetzung mit dem römiſchen Bußſakrament erledigen wollten. Denn bei dieſem Inſtitut handelt es ſich nicht darum, wie der Chriſt zu einer Erneuerung ſeines Sinnes komme, ſondern um eine Sicherſtellung des Chriſten, wie er iſt. Wenn ſich dagegen ein römiſcher Chriſt zu wirklichem Chriſtenthum durchringt, ſo wird dies allerdings immer ſo geſchehen, daß er ſich mit den Forderungen auseinanderſetzt, die ſeine Kirche in dem Bußſakrament erhebt. Das iſt bekanntlich auch bei Luther zu beobachten. Sein Kampf um evangeliſches Chriſtenthum iſt vor Allem ein Kampf mit dem Bußſakrament geweſen. Dabei haben ihm nicht alle Theile in dieſem Gebilde gemeiner Klugheit und edlen Heilsverlangens dieſelbe Mühe gemacht. Der Segen und die Gefahren

Digitized by Google

der confessio oris ſind ihm bald klar geworden. Daß in der satisfactio operis die Flucht des natürlichen Menſchen vor dem Kreuz ſtecke, hat er ebenfalls bald erkannt. Ja, auch das Wichtigſte, daß die Sündenvergebung, die der Glaube erlebt, etwas ganz anderes ſei als der Richterſpruch, den die Kirche durch den Prieſter ſpendet, ſtand ihm in voller Klarheit feſt, ſobald er Frieden gefunden hatte. Dagegen hat ihm das erſte Erforderniß des Bußſakraments, die contritio, einen ſchweren Kampf gekoſtet. In jenem Stück fordert ja die katholiſche Kirche etwas, das wie Sinnesänderung ausſieht. Von dieſer Forderung loszukommen und die Sinnesänderung, ohne die man von unſerm Gott geſchieden iſt, richtig zu verſtehen und Anderen auszulegen, iſt dem Reformator nicht leicht geworden.

Wenn man Luthers Worte über die innere Buße oder Reue von den früheſten Aufzeichnungen an verfolgt, ſo läßt ſich nicht überſehen, daß er vor dem Ablaßſtreite anders von dem Gegenſtande geredet hat als nach demſelben. Luther hat es als Mönch mit der ſcholaſtiſchen Lehre verſucht, daß der Menſch, der in der Angſt um ſeine Sünde ſteht und des Ausſchluſſes von der Gnade ſich bewußt iſt, für den Wiederempfang der Gnade ſich vorbereiten müſſe, indem er vollkommene Reue in ſich erzeugt, die in der Liebe zu Gott gipfelt und eben deshalb aufrichtige Reue iſt. In dieſem Streben war Luther verzweifelt. Denn er kam nie ſo weit, daß er ſich hätte ſagen dürfen, er bereue nun ſeine Sünden in wirklicher Liebe zu Gott. Im Gegentheil erſchien ihm der Gott, den er lieben wollte, immer mehr als der ſchreckliche Richter, den er lediglich fürchtete. Aus dieſer Noth rettete ihn die Verheißung von dem Erbarmen Gottes über den an ſich ſelbſt verzagenden Sünder. Indem dieſe Verheißung ihn als eine wunderbare Offenbarung ergriff und aufrichtete, erſchien ihm nunmehr die Verzweiflung die er durchgemacht hatte als der Zuſtand, der zum Empfang der Gnade „disponiert“. Denn während er in dem Streben, das Gebot der Gottesliebe zu erfüllen, nichts erreicht hatte, war er durch die Erkenntniß ſeines gänzlichen Unvermögens für die erlöſende Einwirkung Gottes zugänglich geworden. Von da an hat es ihm feſtgeſtanden, daß die Gnade niemandem zu

Digitized by Google

Theil wird ohne schwere Erschütterung der Seele. „Es muß zu einem Untergang kommen mit einem iglichen Menschen. Wenn nu der Mensch also untergehet und zunichte wird in allen seinen Kräften, Werken, Wesen, daß nicht mehr denn ein elender, verdampter, verlassener Sunder da ist, dann kompt die göttliche Hülfe und Stärke".[1] „Gottes Natur ist, daß er aus Nichts etwas macht, darum wer noch nicht Nichts ist, aus dem kann Gott auch Nichts machen".[2] Die Auslegung der Bußpsalmen vom J. 1517, in welcher er den Ertrag seiner inneren Kämpfe dem Volke darbot, ist von diesen Gedanken ganz erfüllt. Als die schlimmsten Sünder gelten ihm die Satten und Vollen, die Hoffärtigen, die sich selbst zu helfen meinen, die nicht zunicht werden wollen, sondern auch etwas sein wollen. Er ist der Meinung, daß nur der Mensch zu sich selbst komme, der vor sich selbst erschrecke und den Zorn Gottes fühle. Aber in seinen Augen ist das nun doch mit Nichten schon für sich selbst die Reue, in welcher das Leben eines neuen Menschen anfängt. Jener Zustand ist vielmehr die Vollendung des alten Menschen, das Anheben der Verdammniß, die tiefste und schwerste Krankheit der Seele. Wohl ist es nöthig, daß der Mensch die Tiefe seines Elends in solcher Weise empfinde. Er wird dadurch ein Wesen, aus dem Gott etwas machen kann, eine „Materie" Gottes. Denn er wird dadurch erst so gestimmt, daß er sich rückhaltlos der Gnade Gottes überlassen und Gott um Erbarmen bitten kann. Aber wenn es zu solcher Bitte kommt, so ist das nicht das Werk des Menschen, der in Verzweiflung liegt, sondern es ist das der Sieg und das Werk des heiligen Geistes im Herzen. Solcher Bitte schenkt Gott die Erfahrung des Trostes, in welcher der Mensch erneuert und fähig wird, Gott zu lieben. Luther hat später erzählt, der Umschwung habe sich so in ihm vollzogen, daß ihm das Gebot Gottes „Du sollst hoffen" zu Herzen gegangen sei.[3] Aber von einem solchen Vorgang gilt eben: Dicit tandem Spiritus sanctus, qui suggessit: Qualis qualis es, certe orandum est.[4]

[1] E. A. 47, 348.
[2] ebendas. 384.
[3] E. A. lat. XIX, 100.
[4] ebendas. 25.

Diese Darstellung Luthers von dem Vorgang der Buße ist ein getreues Abbild dessen, was er selbst erlebt hatte. Er liefert daher in dieser Auslegung der Bußpsalmen einen höchst eindringlichen Beweis für die Wahrheit seines Grundsatzes: vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.[1] Aber die Mängel dieser Darstellung haben denselben Ursprung wie ihre Vorzüge. Durch die aufrichtige und kräftige Wiedergabe seiner besonderen Erlebnisse schärft Luther das Gewissen und regt zum Nachdenken über die Sache an. Aber eine erschöpfende theologische Darstellung hat er aus demselben Grunde nicht liefern können. Erstens betont er unwillkürlich das, was in den entscheidenden Stunden besonders hervorgetreten war, die Verzweiflung an sich selbst, während er unerörtert läßt, was ihn dahin geführt hatte, daß er sein sittliches Elend so tief empfinden mußte. Zweitens hat er das, was sich aus seinen besonderen Verhältnissen ergab, nicht von dem geschieden, was für jeden Christen gilt. Es wird jetzt wohl allgemein anerkannt, daß die inneren Kämpfe, welche Luther durchgemacht hat, nicht für jeden Christen vorbildlich sein können.[2] Es wird damit auch nur das Urtheil befolgt, welches Luther selbst später über diese Kämpfe ausgesprochen hat.[3] Aber in jener Schilderung des Vorgangs der Buße, welche Luther kurz vor dem Ablaßstreit gegeben hat, müssen wir eine solche Unterscheidung vermissen. Luthers Zeitgenossen freilich hatten viel weniger Grund, dieß als einen Mangel zu bemerken. Denn damals befanden sich auch Andere ernstlich fromme Menschen in derselben Lage, daß sie durch das Ringen nach innerer Läuterung den Gott, dessen Dasein und Macht für sie etwas selbstverständliches war, zu versöhnen suchten. Das war damals die dringendste Aufgabe für die Ernsthaften und Aufrichtigen; für die Masse war es wenigstens ein Ideal, das sie als etwas sehr hohes anerkannten, wenn sie auch nicht danach handelten. Wir wollen auch über jenes Verfahren nicht ab-

[1] E. A. lat. XIV., 239.

[2] Vergl. Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887, S. 26.

[3] Vergl. E. A. 2. Aufl. 9,87 und 11,21.

urtheilen. Es ist ja klar, wie groß für Menschen, deren Gewissen rege ist, die Versuchung sein muß, auf diesem Wege das Heil zu suchen. Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie sehr damals die Stimmung der Besten von diesem Ideal beherrscht war, gewinnen wir erst den rechten Eindruck von der Bedeutung dessen, was in Luther vorgegangen war. Er hatte es vollständig durchlebt, daß der Weg, auf dem sich die eifrigste Frömmigkeit seiner Zeit bewegte, einen Christen nur unglücklich machen kann; und er wußte sich dadurch gerettet, daß inmitten seiner Verzweiflung ihm das, was er sich selbst hatte erkämpfen wollen, geschenkt wurde, die Gewißheit, daß er einen gnädigen Gott habe. Aber für uns kann doch nun diese innere Entwicklung einfach deshalb nicht vorbildlich sein, weil auf uns jenes mönchische Ideal nicht mehr die Macht ausübt, von der sich Luther befreien mußte.

Die innere Hingabe an das Gute faßten die Frommen, mit denen Luther lebte, immer als Verdienst auf, das den Zweck habe, die Seligkeit zu erwerben. Das war die Fessel, die Luther zerbrach. Er erfuhr, daß auf diese Weise das Gute selbst überhaupt nicht gewollt und die Seligkeit nicht gewonnen werde. Daß wir nun jene Verkehrtheit auch durchleben sollen, kann uns niemand zumuthen. Denn wir sollen vielmehr als evangelische Christen von vornherein in der Erkenntniß stehen, daß wir mit der inneren Hingabe an das Gute in ein seliges Leben hineinwachsen, das Gott uns bereits geschenkt hat. Wir haben also die Mittel überkommen, den Gedanken, daß das sittliche Streben ein Verdienst sei und sein soll, als etwas heillos Verkehrtes abzuweisen. Dann kann aber auch jener Gedanke bei uns nicht eine solche Macht der Versuchung gewinnen wie bei Luther. Wir haben einen anderen Feind zu bekämpfen, und auch die Noth, die wir in der Buße durchleben, ist anderer Art. Die terrores bleiben uns gewiß nicht erspart; aber sie sind bei uns anders vermittelt. Wenn wir diesen Unterschied unserer Lage von derjenigen Luthers nicht beachten, so ist zu befürchten, daß wir mit der Nachahmung eines fremden Lebens ein leeres Spiel treiben und darüber den Ernst unserer eigenen Noth vergessen. Für uns ist die Sache nicht damit erledigt, daß wir das heroische Ringen des Mönchs um seine

Seligkeit als etwas Nichtiges erkennen. Es ist etwas Anderes nöthig, damit wir selbst zunichte werden.

Luther hat aber auch in jener Darstellung der Buße das, was ihn dazu gebracht hat, in solcher Weise mit dem bisherigen Trachten nach der Seligkeit zu brechen, nicht vollständig aufgedeckt. Er schildert einfach die Thatsache, daß er damit nicht zum Frieden kam und daß er schließlich in der vollen Verzweifelung an sich selbst einsehen lernte, daß dieses Ende viel besser war als der stolze Anfang. Aber es fragt sich nun, weshalb ihn sein ernstes Streben, durch Liebe zu Gott die Gnade Gottes zu erwerben, nicht befriedigte. Das wurde nicht etwa dadurch veranlaßt, daß er sich immer wieder in groben Fehltritten zurückgleiten sah. Er stellt sich vielmehr selbst das Zeugniß aus, daß er gewiß die Höhe erklommen hätte, wenn es überhaupt möglich wäre, in solcher Weise emporzukommen. Es reicht auch nicht aus, zu sagen, daß ihn sein Gewissen nicht habe ruhig werden lassen. Denn das fragt sich eben, wie in seinem Gewissen die unbesiegliche Unruhe entstand, die seinen mönchischen Genossen so räthselhaft war. Einzelne Aeußerungen lassen ein Licht auf diese inneren Vorgänge fallen. Aus der edelsten Ueberlieferung der Kirche hatte Luther den Gedanken aufgenommen, daß das Verlangen nach Gott etwas anderes sei als das bloße Verlangen nach Seligkeit. Er weiß, „die Doctores" nennen es „amorem sui, so der Mensch umb Furcht der Höllen oder Hoffnung des Himmels, und nicht umb Gottes willen frumm ist".[1] Er weiß aber auch, daß die damit bezeichnete Erkenntniß erst dem zu eigen wird, der innerlich von Gott ergriffen ist, und zu ihm gezogen wird. Denn er fährt nach jenen Worten fort: „das ist aber schwer zu erkennen, noch schwerlicher loszuwerden, und alle beide nicht, denn durch Gnade des Heiligen Geists geschehen mag." Die „Doctores" hatten mit jenem Gedanken ein dialektisches Spiel getrieben. Bei Luther dagegen hatte dieselbe Erkenntniß Kraft und Leben. Er wurde durch sie zu dem Selbstgericht gedrängt, daß er nicht nur hinter seinem Ziel zurückblieb, sondern daß das Ziel, das er sich gesteckt hatte, sündig war. Denn er mußte nun sein aufrichtiges Ringen um die Seligkeit mit der Empfindung

[1] E. A. 37, 359. vergl. 351 und 396.

begleiten, daß er auf diese Weise Gott selbst gar nicht suche und das Gute selbst nicht wolle, sondern daß er dabei im Grunde nur an sich selbst denke. Aber eine solche Kraft, die ihn niederwarf, fand Luther in jener Erkenntniß, weil er in der That bereits aus eigener Erfahrung wußte, was es heißt, Gott selbst suchen und das Gute selbst wollen. Er kannte dieß Werk des heiligen Geistes im Herzen. Und die Erinnerung daran ließ ihm keine Ruhe, als er sich in das allgemeine Treiben hatte hineinziehen lassen, die Regungen, welche nur als Gottes Gabe entstehen können und dann zur Seligkeit selbst gehören, als eine eigene Leistung und als ein Mittel zur Seligkeit zu erstreben. Anstatt zu gebrauchen, was Gott ihm gegeben hatte, hatte er sich als einen Unseligen behandelt und sich dadurch unselig gemacht. Die tiefe Undankbarkeit gegen Gott, der die Beugung unter Gott verschmähende selbstsüchtige Wille hat sich ihm in der katholischen Buße deshalb enthüllt, weil er aus eigener Erfahrung wußte, wie der Allmächtige, der nichts nimmt, sondern nur giebt, unser Herz sich unterwirft.

Der Zustand, in den er dadurch gerieth, war viel peinvoller als der bisherige Schmerz über die Erfolglosigkeit seiner Buße. Denn dieser Schmerz war doch wenigstens durch die Einbildung gemildert worden, daß er nach dem richtigen Ziele strebte. Jetzt aber war er genöthigt, sich selbst, das, was er in eben diesem Streben aus sich gemacht hatte, zu verabscheuen. Das waren die wahren terrores. Das Individuelle daran war die besondere Sünde, in der er steckte, die vermessene Möncherei. Das allgemeinchristliche daran war die Thatsache, daß ihm der Zug nach Oben, der in ihm wirkte, das noch nicht erloschene Verständniß für das wahrhaft Gute die Kraft gab und den Zwang auferlegte, sich selbst zu verabscheuen.

Daß es so mit Luther zugegangen war, zeigt die weitere Entwicklung seit 1517. In der Auslegung der Bußpsalmen war er vor Allem darauf ausgewesen, den Schein zu zerstören, der ihn selbst geblendet hatte, den Wahn, daß der reuige Sünder die Liebe zu Gott in sich erzeugen müsse, um sich dann der Liebe Gottes getrösten zu können. Er zeigte dort, daß dem Sünder anstatt dieser Anspannung seiner Kraft vielmehr die Verzweifelung an

seiner Kraft nothwendig sei. Von diesem Punkte hat er später auch nicht geschwiegen. Aber er hat nach dem Ablaßstreit die Sache dadurch weiter geführt, daß er nun auch die Frage behandelte, wie der Christ zu einer solchen rechtschaffenen und zum Heil führenden Verzweifelung an sich selbst gelangt. Die Antwort darauf ertheilte er natürlich nach seinem Erlebniß. Aus dieser Antwort aber ist deutlich zu erkennen, daß er zu einer rechtschaffenen Buße nicht durch das bloße Verlangen nach Seligkeit gekommen war, sondern durch die Macht des Guten, das ihm verständlich geblieben war, das ihn anzog und erschütterte.

Luther war durch den Ablaßstreit genöthigt worden, auf die Form der Buße Rücksicht zu nehmen, welche die Kirche in den Massen pflegte. Das war eine ganz andere Praxis, als Luther selbst befolgt hatte. Nicht daß der Christ seine sittliche Haltung zu der reinen Liebe zu Gott steigern müsse, wurde hier gefordert, sondern daß er zur Vorbereitung auf die Beichte sich selbst in eine herzliche Betrübniß über seine Sünden versetzen müsse. Indem sich Luther mit dieser so selbstverständlich erscheinenden Forderung auseinandersetzte, entwickelte er jene christliche Erkenntniß von der Entstehung wahrer Reue, welche er selbst in seinen inneren Kämpfen gewonnen hatte. Vor dem Ablaßstreit war der Grundsatz festgestellt, daß der Christ erst herunter müsse, bevor er aufstreben könne. Nach dem Ablaßstreit kommt die Frage zur Verhandlung, wie eine solche aufrichtige Demüthigung des Christen vor sich gehe. Damals hatte sich Luther mit seinem eigenen Irrthum auseinandergesetzt. Jetzt bekämpft er den vulgären Irrthum der Massen, die Reue, die man zum Zweck des Bußsakraments in sich zu erzeugen suchte. Damals hatte er nachgewiesen, daß eine Liebe zu Gott, die man sich selbst abzuzwingen meint, wesenlos ist und keinen Bestand hat.[1] Jetzt weist er dasselbe von der Reue nach, die der Sünder um seiner Seligkeit willen zu erzeugen sucht.

Es ist wiederum nöthig, sich die Lage der Christenheit zu vergegenwärtigen, die nach dieser kirchlichen Anweisung zur Reue lebte. Der Glaube an Gott stand im Allgemeinen ebenso fest, wie der Glaube an gute und böse Geister und der Glaube, daß die

[1] Vergl. E. A. 37, 396.

Erde im Mittelpunkt des Weltalls ſtehe. Von dieſem Gott wußte man mit derſelben Gewißheit, daß er die Uebertreter ſeines Geſetzes mit ewiger Verdammniß bedrohe, aber durch die Gnadenmittel der Kirche ſich beeinfluſſen und beſänftigen laſſe. Es war ſicherlich nicht ſchwer, ſolche Menſchen zu einer Angſt wegen ihrer Sünde zu bringen. Die Bußpredigt, die die Sünde an dem Geſetze maß und mit dem Gerichte Gottes drohte, war in der Kirche nicht verſtummt und hatte auch die ſichtliche Wirkung, die Menſchen zu erſchüttern und der Kirche zuzuführen. Deshalb wurde die Praxis einer Buße, in welcher die Angſt vor dem Gericht den Schmerz über die Sünde erregen ſollte, mit dem beſten Erfolge gelehrt und ausgeübt. Die Laien befanden ſich dabei eben ſo gut wie die Kleriker. Sie wurden nicht nur in Zucht genommen ſondern auch beruhigt, und die Kirche wurde reich.

Gegen den ſo begründeten und geſicherten Gedanken von der Buße hat ſich nun Luther zuerſt in dem gewaltigen Sermo de poenitentia vom Jahre 1518 gewendet.[1] Hier beſchreibt er die Buße zuerſt in den üblichen Ausdrücken und ſagt dann kurzweg, eine ſolche contritio mache Heuchler und ärgere Sünder, weil bei ihr der Menſch nur durch die Furcht vor der Drohung des Geſetzes und durch den Schmerz über den Schaden, den er ſich zugezogen habe, erſchüttert werde. Daß eine ſolche Reue noch der Vollendung bedürfe, wurde freilich vielfach anerkannt; aber ſie wurde doch als eine Erſchütterung angeſehen, welche zum Heil führen könne, alſo nützlich ſei. Luther ſelbſt hatte früher den aus ſelbſtſüchtiger Furcht und Hoffnung entſprungenen Schmerz über die Sünden als eine Vorſtufe der vollkommenen Reue, als die Reue der incipientes gelten laſſen.[2] Hier erklärt er das für einen Irrthum. Er ſieht nämlich, daß Menſchen, die in eine ſolche Art von Reue gerathen, in Wahrheit das Geſetz haſſen, das mit der Sünde den Schaden verknüpft, und daß ſie den Reiz der Sünde in einem ſolchen Moment nur noch lebhafter empfinden. Es ſei alſo damit nicht eine Abwendung von der Sünde, ſondern eine neue

[1] Vergl. E. A. lat. I, 331—340.

[2] Vergl. ebendaſ. 71.

Form der Sünde erreicht. Daß der Sünder solche Regungen in sich hervorrufe, sei sehr leicht möglich. Wenn er es aber in der Meinung thue, damit etwas Gutes zu leisten und sein Heil zu begründen, so verschlimmere er seinen Zustand durch Heuchelei. Diesen tiefen Blick in das Innere der falschen Reue hatte Luther gethan, weil er das Wesen einer wahrhaftigen Reue erkannt hatte. Das Zeichen einer wahren Reue ist, daß man beim Anblick eines keuschen, demüthigen, gütigen Menschen von Herzen darüber seufzt, daß man nicht auch so ist. Der Mensch, dem das widerfährt, empfindet die sittliche Kraft und Lauterkeit eines Anderen als etwas schönes und herzerfreuendes. Das hat dann nothwendig zur Folge, daß er seinen eigenen Zustand als etwas widerwärtiges und abscheuliches empfindet. Luther macht dabei die Bemerkung, daß die in der Predigt geschilderte Tugend nicht leicht einen solchen Einfluß über das Gemüth gewinnte. Viel wirksamer sei es, Menschen anzuschauen, in welchen das Gute Macht hat. Das ist in vollkommener Weise in der Person Jesu der Fall. Trotzdem würden sittlich verkommene und unreife Menschen durch sein Bild nicht mit so unmittelbarer Gewalt ergriffen, wie durch Menschen ihrer Umgebung. Rudem et incipientem maxime movent exempla praesentia et sui saeculi. Ideo virginitatem in virginibus et innocentibus pueris intuere, usque dum gemas a facie pulchritudinis eius.[1] Menschen, in denen das Gute Macht hat, helfen anderen, ohne daß sie es wissen, durch die bloße Erscheinung ihres inneren Lebens in Wort und Wandel. Sie sind viva monitoria.

Die Bedeutung dieser Sätze ist in der Leipziger Disputation gewürdigt worden. In einer langen und gründlichen Verhandlung sind sie am 12. Juli 1519 von Eck angegriffen und von Luther vertheidigt.[2] In der Bannbulle Leo's X. wurden sie verurtheilt. In den Schriften, welche sich auf die Leipziger Disputation und auf diese Bulle bezogen, hatte Luther daher reichliche Gelegenheit, auf den Gegenstand zurückzukommen.[3] Ueberall geschah es mit dem freudigen Bewußtsein von dem Recht dieser Erkenntniß. Aber

[1] Ebendas. 333

[2] Ebendas. III, 181—202.

[3] Vergl. ebendas. 273—74. V, 151—52, 184—89; 494.

leider hat Luther doch nicht so bei diesen Gedanken verweilt, wie ihre Bedeutung es verdient hätte. Diese Gedanken von der Reue bildeten einen wesentlichen Bestandtheil der neuen Erkenntniß von der in dem Glauben beschlossenen Erlösung. Sie hätten daher in dem Mittelpunkt des Reformationswerkes stehen und immer von Neuem erwogen werden sollen. Anstatt dessen bildet das kräftige Auftreten dieser Gedanken eine schnell vorübergehende Episode. Luther kommt zwar auch später noch gelegentlich darauf zurück. So noch kurz vor seinem Tode.[1] Aber er ist doch nicht im Stande gewesen, die wichtige Erkenntniß zu schützen, als Melanchthon sie verleugnete. Auch ihre Entstellung durch Agricola hat er nicht mit sicherer Klarheit zurückgewiesen. Vor allem ist er nicht dazu gekommen, die Folgerungen daraus zu ziehen, die für die evangelische Lehre und Praxis daraus gezogen werden mußten. Diese Unterlassung und, was damit eng zusammenhing, das Wiederaufkommen des katholischen Glaubensbegriffs, sind die deutlichsten Zeichen der Verkümmerung, in welcher die Reformation zunächst stecken blieb. In der Augustana und ihrer Apologie ist schon keine Spur mehr davon, daß Luther es einst für eine hochwichtige Sache erklärt hatte, zu wissen, wie man zu richtiger Reue komme, und von den katholischen Lehrern gesagt hatte: nec quomodo ad odium peccati perveniatur aut sciunt aut docent. Später ist es bald dahin gekommen, daß die lutherische Lehre von der poenitentia sich eher auf Eck hätte berufen können als auf den Luther, der ihm in Leipzig widersprach.

Die kirchliche Anweisung zur Reue, welche Luther vorfand, war sehr einfach und auch im Allgemeinen richtig. Man sollte seine Sünden sich vergegenwärtigen, mit aufrichtigem Schmerz sie verabscheuen und den Vorsatz fassen, nicht mehr zu sündigen. Keinen Theil dieser Anweisung konnte Luther für überflüssig erklären wollen. Aber das Ganze war ihm nicht genug. Denn es blieb dabei unbestimmt, wie man es anzufangen habe, um seine Sünden recht zu sehen, sie selbst zu verabscheuen und den Muth zu einem neuen Leben zu fassen. Diese einfache praktische Frage

[1] E. A. lat. X, 127.

war es aber, die ihm am Herzen lag. Jene unbestimmte Anweisung konnte nicht davor schützen, daß in der Praxis ein Weg eingeschlagen wurde, der in eine kirchlich verurtheilte Verderbniß des christlichen Lebens, in den Pelagianismus führte. Pelagianisch war die Vorstellung, daß der Sünder selbst zu seiner Rettung etwas Gutes vollbringen könne. Ohne Zweifel sollte die Reue eine solche gute Regung sein. Wenn sie also von dem Sünder selbst bewirkt werden sollte, bevor die Gnade ihn ergriffen und erneuert hatte, so hatte man die haeresis Pelagiana.[1] Demgegenüber begnügte sich Luther aber nicht mit der Aufstellung des Satzes, daß die heilsame Reue ein Werk der Gnade sei. Für die scholastische Theorie hätte das ausgereicht; für das christliche Leben dagegen und für eine ihm dienende Theologie reichte es nicht aus. Luther fand auch bei den kirchlichen Theologen den guten Willen, die Gnade als die rettende Macht, also auch als die Ursache einer rettenden Reue anzuerkennen.[2] Aber er macht ihnen den Vorwurf, daß sie nicht verständen, was sie sagten. Wie er oft ausführt, hat er diesen Eindruck deßhalb, weil diese Verkündiger der Gnade außer Stande waren, eine praktisch brauchbare Darstellung von dem innern Vorgang zu geben, wie die Reue als ein Werk der Gnade in uns entsteht und erlebt wird. Was sie in der praktischen Anweisung zur Reue zu geben wußten, waren eben jene Forderungen an den sündigen Willen, als ob dieser aus seinem Nichts heraus etwas göttlich wesenhaftes erzeugen könne. In seinem Selbst, in dem inneren Leben seines Bewußtseins blieb dabei der Mensch von Gott und seiner Gnade verlassen. Die scholastischen Theologen hatten ein Mittel, sich über diesen Mangel hinwegzutäuschen. Es war das die Vorstellung, daß die von Gott gewirkten Kräfte des Glaubens und der Liebe jenseits des Bewußtseins

[1] E. A. lat. III, 273.

[2] Vergl. Eck in der Leipziger Disputation: nec ullus praedicatorum, quod ego meminerim, negavit, et hunc quoque timorem, in quantum disponit ad veram poenitentiam, praeveniri inspiratione divina. Nam indubitatum est apud Christianum contra Pelagii perfidiam, quod salutis nostrae initium Deo inspirante habemus. Quare non fuit necessarium hoc afferre. Jbid. 190.

als geheimnißvolle Qualitäten beſtünden. Deßhalb war es einer aufrichtigen Frömmigkeit in dieſen Kreiſen immer möglich, ſich in dem Preiſe der verborgen wirkenden Gnade zu ergehen, und dabei doch in dem Lichte des wirklichen Bewußtſeins dem eigenen Willen das Feld zu laſſen zu den leeren Bemühungen, das ihm innerlich fremde Geſetz zu erfüllen. Unter der Herrſchaft dieſer Theologie rettete ſich das Chriſtenthum in eine Contemplation allgemeiner Verhältniſſe; dagegen zu einer chriſtlichen Regelung des concreten inneren Lebens kam es nicht. In ſolcher Weiſe auguſtiniſch zu ſpeculiren und pelagianiſch zu leben iſt den Durchſchnittsmenſchen ein Leichtes. Für einen Wahrheitsmenſchen wie Luther dagegen war dieſer Zwieſpalt zwiſchen der ſelbſtvergeſſenen Contemplation und der Wirklichkeit des eigenen inneren Lebens unerträglich. Die von der Gnade gewirkten Kräfte des Glaubens und der Liebe wollte er als Vorgänge in dem eigenen Bewußtſein erleben und verſtehen[1], ohne darüber den Gedanken zu verlieren, daß dieſe Erfahrungen nur in Kraft bleiben, wenn ſie in einem Myſterium anfangen und endigen, deſſen man wohl gewiß werden, aber das man nicht erleben kann.

Die Bedeutung der von Luther errungenen Erkenntniß beſteht in Folgendem. Luther meinte ſagen zu können, wie der Chriſt zu einer Reue komme, die er als ein Werk der Gnade Gottes in ſich erlebe. Mit der Beſchreibung dieſes Vorgangs iſt er zu dem Gedanken zurückgekehrt, den Jeſus mit der Forderung der μετάνοια ausgeſprochen hatte. Jeſus hat nicht die Menſchen ſelig geprieſen, die ſelig werden wollen, ſondern die nach Gerechtigkeit hungert und dürſtet. Das Empfinden der Noth und das Verlangen nach Rettung macht die μετάνοια, die er forderte, noch nicht aus. Denn damit allein hat man es nicht zu einer Sinnesänderung gebracht, ſondern zu einer kräftigen Bethätigung des Selbſterhal-

[1] Vergl. E. A. lat. XIV, 260: „fidei opus et esse videntur idem esse.“ In dieſem Satze bedeutet fidei opus den Bewußtſeinsvorgang der inneren Hingabe an Gott und des Vertrauens auf Gott. Luther will alſo ſagen, ein esse fidei, welches noch hinter dieſem Bewußtſeinsvorgang ſtehe, gebe es nicht. Vielmehr ſeien eben jene Regungen ſelbſt das geheimnißvoll Gewaltige, das Gott den Seinen ins Herz giebt.

Digitized by Google

tungstriebes, also zu einer Lebensäußerung des Menschen, der gerade ein anderer werden soll. Diesen Gedanken aber, daß der Mensch aus seinem bisherigen Wesen heraustreten müsse, hat Luther in seiner Schilderung der wahrhaftigen Reue dahin weiter geführt, daß das nur als ein Werk der Gnade Gottes in uns geschehen könne oder als eine Regung des Glaubens. Bei der Reue, mit welcher man sich auf das Bußsakrament vorbereiten sollte, handelte es sich lediglich um eine Regung des Selbsterhaltungstriebes, die sich naturgemäß in doppelter Weise äußerte, als Höllenangst und als Verlangen nach Seligkeit. Durch die Erregung solcher Zustände wollte die Bußpredigt der Kirche den Menschen helfen. Es sollte das wenigstens als ein Anfang zu vollkommener Reue gewürdigt werden. Luther dagegen nennt das a peccando poenitentiam incipere.[1] Es sei nicht abzusehen, wie der Mensch durch Verhärtung in seinem sündigen Wesen von der Sünde loskommen könne. Nach seiner Meinung muß bei dem Anfang wirklicher Reue etwas Neues in dem Menschen aufwachen, die Liebe zur Gerechtigkeit. Luther hat also damit zum ersten Mal den Versuch unternommen, die innere Bewegung, in welcher ein Christ zur Erlösung geführt wird, wirklich als einen Vorgang im Bewußtsein zu beschreiben und nicht bloß als eine Art von Naturproceß zu behaupten.

Jene Forderung Luthers hat nun Eck als einen unreifen die Wirklichkeit überfliegenden Idealismus getadelt. Er räumt ein, daß allerdings eine mit der Liebe zur Gerechtigkeit beginnende Buße löblicher und vollkommener sei, als die aus der Furcht vor Strafe allmählich sich entwickelnde. Aber unsere Gebrechlichkeit lasse jenen edleren Weg nicht zu. Deßhalb hätten sich Jesus und die Bußprediger zu der menschlichen Schwäche herabgelassen und hätten die Furcht vor dem Schaden als Anfangsstufe der Reue verkündigt. Ein auf diese Weise disciplinirter Mensch gewöhne sich, wie der Lombarde mit Recht sage, allmählich an die Gerechtigkeit. Luther dagegen behandle die Menschen wie Engel und verleite sie, ihre Gebrechlichkeit zu vergessen.[2] Es ist auffallend, wie Luther diesen

[1] E. A lat. III, 274.

[2] E. A. var. arg. III, 184; 190; 193.

Vorwürfen begegnet. Eck hatte doch damit gesagt, ein solcher Anfang der Reue, wie Luther ihn haben wolle, sei bei der thatsächlichen Beschaffenheit der Menschen unmöglich. Die richtige Antwort darauf wäre der Nachweis gewesen, wie dies scheinbar Unmögliche bei dem Christen dennoch geschehe. Luther dagegen antwortet: dem Menschen ist es allerdings unmöglich; weder durch Furcht noch durch Liebe kann er selbst sich wieder aufrichten, sondern die Gnade thut es.[1] Diese Antwort war zwar richtig, aber es war damit nicht weiter zu kommen. Denn Eck wurde dadurch nur verletzt, weil er ja auch die Initiative der Gnade mit kräftigen Worten bekannt hatte. Belehrt und widerlegt wurde er auf diese Weise nicht. Er hatte mit Berufung auf die menschliche Schwäche die Unmöglichkeit des Vorgangs, den Luther forderte, behauptet. Also konnte ihm nur mit dem Nachweis gedient werden, wie thatsächlich in dem ohnmächtigen Sünder die Gnade Gottes eine solche Kraft wahrhaftiger Reue erwecke. Daß Luther dieß unterließ, könnte man daraus erklären, daß bei dem Wortgefecht einer solchen Disputation es lediglich darauf abgesehen war, den Gegner durch eine gewandte Dialektik ins Unrecht zu setzen. Aber Luther hat auch in den Resolutionen über die Leipziger Disputation das Versäumte nicht nachgeholt. In der Schrift de captivitate Babylonica hat er sogar von dem Ursprung der Reue so geredet, daß sein Widerspruch gegen die von Eck vertheidigte kirchliche Praxis kaum noch genügend begründet erscheint.[2] Daraus geht hervor, daß Luther die in dem sermo de poenitentia berührte Erkenntniß nicht sicher erfaßt hatte und nicht sicher zu verwerthen wußte. Er ist auch später niemals mit einer gründlichen Erörterung auf die Sache eingegangen. Wir müssen also den Ansatz, in welchem Luther stecken geblieben ist, selbst weiter zu entwickeln suchen.

Am stärksten ist bei Luther der Gedanke ausgeprägt, daß die Reue nicht vom Menschen gemacht werde, sondern in ihm werden müsse. Sie dürfe nicht gewaltsam sein, sondern müsse aus der in die rechte innere Verfassung versetzten Seele frei hervor-

[1] Ebendas. 188.

[2] Ebendas. V, 80: ut veritas comminationis sit causa contritionis, veritas promissionis sit solatii, si credatur.

gehen. Die poenitentia vera, iucunda, dulcis, ex spiritu nata ſtellt er in Gegenſatz zu der poenitentia violenta.[1] Er kann ſich nicht genugthun in der Häufung der Ausdrücke, welche das freie Werden der Reue beſchreiben. Die geiſtige Verfaſſung aber, aus welcher die Reue von ſelbſt entſteht, iſt die Liebe zum Guten, zur Gerechtigkeit. Jede anders vermittelte, wenn auch noch ſo große Zerknirſchung iſt Heuchelei.[2] Nur dann iſt die Reue wahrhaftig, wenn man ſich ſagen kann, man würde bereuen, auch wenn es keine Geſetzesdrohung gäbe, nur amore novae vitae et melioris.[3] Die Hauptfrage iſt alſo, wie eine ſolche Liebe zur Gerechtigkeit in der von der Sünde befangenen Seele geboren werden könne. Darauf hat Luther geantwortet, es geſchehe dieß, wenn der Sünder den Eindruck ſittlicher Reinheit und Kraft aus dem Verkehr mit Perſonen empfängt. In dieſer Antwort ſteckt die bahnbrechende Erkenntniß.

Wer ſo von der lebendigen Macht des Guten ergriffen iſt, befindet ſich in einer anderen inneren Verfaſſung als der Sünder, der ſich die Geſetzesdrohung als Wahrheit vergegenwärtigt und ſich dadurch in Angſt verſetzt. Jenes ſoll ein Anfang zum Leben, dieß ein Symptom des Todes ſein. Wie iſt der Unterſchied beſchaffen? Der Eindruck, daß die Forderung des ſittlichen Geſetzes zu Recht beſteht, und daß das wahr iſt, was es androht, kann ſich lange in einem Gemüth erhalten, das ganz unter der Herrſchaft der Sünde ſteht. Auch die Anerkennung dieſes Rechts und dieſer

---

[1] Vergl. ebendaſ. I, 334: Impossibile est, nt odias aliquid vero odio ac perfecto, cuius contrarium non prius dilexeris. Amor semper est prior odio, et odinm natura et aponte fluit ex amore, et sic nascitur zelus, qui est iratus amor, id est odium mali propter bonum. Sic odium peccati et detestatio vitae praeteritae, nulla cura, nullo labore qnaesita veniunt sna sponte, alioquin perversissimo ordine, et nunquam profuturo studio qnaeritur amor iustitiae per odium peccati, imo machina desperationis et deiiciendi animi est talis perversitas.

[2] Ebendaſ. V, 184: contritio quantumlibet magna, nisi fiat amore iustitiae et in caritate Dei, non est vera sed simulata. — Ego enim hypocritam aliter definire non possum, qnam enm, qui id, quod facit, non ex animo et sincero corde facit.

[3] Ebendaſ. I, 335.

Wahrheit iſt dabei ſündig. Denn ſie geſchieht mit Widerwillen. Der Menſch liegt dabei mit den Gedanken, deren Wahrheit er nicht leugnen kann, in Streit. Die daraus entſpringende Unruhe und Angſt kann noch geſteigert werden durch gewohnheitsmäßige Vorſtellungen religiöſer Herkunft und durch Ereigniſſe, in welchen die Strafe der Sünde greifbar hervorzutreten ſcheint[1]. Aber ohne Zweifel wird doch nun grade dadurch auch der innere Gegenſatz gegen das in dem Gedanken des Geſetzes anerkannte Gute geſteigert. So geſtaltet ſich der Vorgang, wenn der Sünder das Gute nur ſo anſchaut wie es noch ein Beſtandtheil ſeines eigenen inneren Lebens iſt, als das ihm widerwärtige Geſetz. Ganz anders dagegen kann es zugehen, wenn dem Sünder das ihm ſelbſt fremde Gute bei einem Andern als das Lebenselement eines perſönlichen Willens entgegentritt. Das kann freilich erſt recht dazu dienen, den Sünder im Böſen zu verhärten. Denn er hat allen Grund, das Gute kräftiger zu haſſen, das ſich ihm anſchaulicher aufdrängt. Aber möglich iſt auch eine andere Wirkung. Es kann auch geſchehen, daß der Sünder von der Schönheit ſittlicher Güte hingeriſſen wird. Dann richtet er ſich nicht in ſeinem böſen Triebe vor der Erſcheinung des Guten auf, ſondern er beugt ſich vor ihm. Der Schmerz über die eigene Sünde wird dabei viel peinlicher. Aber in dieſem Schmerze lebt die Sehnſucht, jenes höhere Leben möchte ſein eigenes werden. Das iſt die Geburtsſtunde eines neuen Menſchen. Keine pſychologiſche Erörterung kann die Fälle feſtſtellen, in welchen jene oder dieſe Wirkung eintreten müſſe. Denn dieß iſt die Stelle, wo das Ewige und Zeitliche von dem Herrn über beides zu einem Lebendigen verbunden wird. Wer die anziehende Kraft des außerhalb ſeines eigenen Selbſt lebendigen Guten empfindet, wird in den Bereich des Lebens erhoben. Wer ſie nicht empfindet, kommt in einen ſchärferen Gegenſatz gegen das Gute und ſtirbt damit weiter ab.

---

[1] Im Hinblick darauf wird auch in der orthodox-lutheriſchen Darſtellung von dem Weg zur Reue die Betrachtung des Geſetzes mit der Betrachtung der mannichfachen Erweiſungen des göttlichen Zornes vor Allem in dem Tode Chriſti verbunden. Vergl. J. Gerhard Loci ed. Preuss III, 242.

In dem beschriebenen Erlebniß wirkt auch der bloße Gedanke des Guten, der in seiner Wahrheit erfaßt ist. Auch die richtende Gewalt dieses Gedankens wird dabei, und zwar viel stärker, erfahren, wie bei der bloßen Vergegenwärtigung des im Bewußtsein noch lebendigen Gesetzes. Aber es wirkt dabei noch etwas Anderes mit, das in der bloßen Regung des noch nicht erstorbenen Gewissens fehlt. Das ist eben die Wirklichkeit des Guten, die an einem Anderen wahrgenommen wird. Dadurch aber kann in das innere Leben des Sünders etwas eingeführt werden, das durch die bloße in ihrem Recht verstandene sittliche Forderung nie erzeugt werden könnte. Erstens eine vorher nicht mögliche Freude am Guten. Das gilt von allen Stufen der sittlichen Entwickelung. Das Gute, das uns fehlt, können wir uns niemals durch den bloßen Willensentschluß innerlich nahe bringen. Wir können im besten Falle in dieser bestimmten Beziehung das Recht der sittlichen Forderung verstehen. Aber wir selbst können nicht bewirken, daß das Gute, an dem wir bisher keine Freude hatten, uns wohlthuend berühre. Wie man an einem solchen Verhalten Freude haben könne, dafür können dem in einer bestimmten Beziehung sittlich zurückgebliebenen Menschen erst die Augen aufgehen, wenn er Personen sich frei und unbefangen darin bewegen sieht. Damit ist freilich die Lust an diesem Guten noch nicht zur leitenden Macht in seinem eigenen Thun geworden. Ehe es dahin kommt, hat er noch viel zu überwinden. Aber einen Anfang der Umkehr hat er doch nun erreicht. Denn indem er von Menschen angezogen wird, in denen das Gute mächtig geworden ist, erhält seine Reue einen anderen Inhalt und eine größere Kraft. Die Reue eines von der sittlichen Güte Anderer ergriffenen Menschen ist über den selbstsüchtigen Schmerz der falschen Reue hinaus. Ein solcher Mensch denkt in seiner Reue nicht daran, sich selbst zu erhalten, sondern anders zu werden. Er trägt auch an der Straffolge der Sünde und bangt vor der Strafdrohung des Gesetzes. Aber schmerzlicher als das empfindet er die Sünde selbst, weil er das wahrhaftige Leben des guten Willens in dem Verkehr mit Anderen verspürt hat. Zweitens ist in der Erfahrung von der anziehenden und demüthigenden Kraft sittlicher Güte der Keim des Glaubens enthalten. Dieß ist eine Erkenntniß,

Digitized by Google

welche in dem christlichen Volksleben mächtiger ist, als in der christlichen Theologie. Wer es überhaupt erlebt, daß er durch die lebendige Macht des Guten über die Schranken seines bisherigen Wesens erhoben wird, ist in diesem Erlebniß von Gott innerlich berührt. Unter dem Einfluß dieser Macht, die eine andere Art des Fühlens und Denkens in ihm entstehen läßt, empfindet er die Nähe Gottes. Denn die Macht des Guten über das Wirkliche ist die Macht Gottes. Selbst wenn ein Mensch nichts von Gott zu wissen meinte und den Namen Gottes für leeren Schall hielte, so würde er doch inmitten der Erfahrung, daß die Erscheinung des Guten mit schöpferischer Kraft in sein Inneres eingreift, sich von einer Macht ergriffen fühlen, die er Gott nennen müßte, wenn er sich selbst recht verstände. Wer sich vor der sittlichen Güte eines Menschen beugt, hat es in der Regung seiner Ehrfurcht keineswegs nur mit diesem einzelnen Menschen zu thun. Denn in seinem eigenen Denken wird durch den empfangenen Eindruck der Gedanke einer höheren Macht erzeugt, die in dieser einzelnen Erscheinung auf ihn einwirkt. Von dieser höheren Macht wissen wir uns in unserer Lebenstiefe ergriffen und ganz und gar abhängig, wenn wir in jenem einfachen sittlichen Erlebniß stehen. Deshalb ist die Ehrfurcht vor Personen, die innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte die Wurzel aller wahrhaftigen Religion. Der Glaube, der einen Christen trägt, ist damit freilich noch nicht vollendet. Aber der Christenglaube, wenn er echt ist, ist sicherlich nichts Anderes als die Vollendung dieses Anfangs.

Die so beschaffene contritio nennt Luther vera und ex spiritu nata. Wahrhaftig ist sie, weil sie durch die Freude an der Erscheinung des Guten mit ihren Gedanken an das Gute selbst gebunden, auf das Besserwerden, nicht bloß auf das Seligwerden gerichtet ist[1]. Es ist demgemäß auch die Haltung gegenüber der eigenen Sünde anders als bei der falschen Reue, die Luther be-

[1] E. A. var. arg. 1, 334: Plus tibi discutiendum est confessuro, quantum diligas iustitiam, quam quantum odias peccatum, multoque maiore, imo solo hoc labore tibi cogitandum est, quomodo futuram vitam agas bonam, quam quomodo deseras aut odias praeteritam malam.

Digitized by Google

kämpft. Von dem Schmerz über die Sünde nimmt die rechte Reue nicht ihren Ausgang. Das geschieht allerdings naturgemäß, wenn das der Gesetzesdrohung noch zugängliche Gemüth dem leeren Verlangen nach Selbsterhaltung oder nach Seligkeit folgt. Dabei ist der Sünder sich selbst überlassen und kann dann aus dem eigenen Innern heraus zu nichts weiter kommen als zu einem Schmerz über die Sünde, der in Wahrheit ein Schmerz über die Strafe und damit ein Verbleiben in dem alten Wesen ist. Wenn dagegen die Reue dadurch erregt wird, daß die Erscheinung des Guten in einem Anderen den Sünder anzieht und erschüttert, so ist das Erste die Bewegung zu dem Guten, das von Außen her belebend einwirkt. Daraus entsteht dann ein Schmerz, bei welchem nicht der Strafzustand mit der Straffreiheit, sondern die eigene sittliche Ohnmacht mit dem in seiner Kraft und Fülle empfundenen Leben eines Anderen verglichen wird.[1] Dieser Schmerz wird aus einer erhebenden Erfahrung geboren.[2] Dadurch hat er seine eigenthümliche Tiefe. Denn in einem so erregten Menschen ist etwas Neues entstanden, woran ein viel tieferer Schmerz empfunden werden kann als an der Selbstsucht eines von Angst um sein Schicksal erfüllten Herzens. Offenbar ist da allein wahrhaftige Reue, wo der Gegensatz gegen die Sünde nicht von dem eigenen Lebenstriebe, sondern von den Erfahrungen aus gewonnen wird, die der Sünder an der Lebenswelt des Guten gemacht hat. Aber in diesen Gegensatz und zu einer solchen Reue kann sich der Mensch nicht selbst bringen. An keinem Punkte der sittlichen Entwicklung ist das möglich, dem sittlich weit geförderten Menschen ebensowenig, wie dem völlig rohen.[3] Die Reue ist im Anfang und im ganzen Verlaufe des Christenlebens wesentlich dieselbe, vor Allem darin, daß sie nicht ein Werk des Sünders, sondern ein Werk des heiligen Geistes im

[1] C. A. var. arg. V, 188: Non amore commodi nec timore poenae sed affectu solius iustitiae peccata ponderabunt.

[2] C. A. var. arg. I, 334: Poenitentia enim debet esse dulcis et ex dulcedine in iram descendere ad odium peccati. Vergl. ebendas. V, 189: In medio terrore diligit iustitiam, si vere poenitet.

[3] C. A. var. arg. III, 188: nec timore nec amore potest se homo erigere ad gratiam capessendam, sed gratia praevenit, et movet ad merum Dei obtutum et amorem iustitiae.

Herzen ist. Ein Werk des heiligen Geistes ist sie aber dann, wenn sie in ihrem tiefsten Grunde ein Ergriffensein von Gott, also Regung des Glaubens ist. Dieser Satz Luthers ist schweren Mißverständnissen ausgesetzt, wenn nicht sicher erfaßt wird, wie der Glaube dabei zu verstehen ist. Leider kann man von Luther selbst nicht sagen, daß er die richtige Darstellung vom Glauben festgehalten hätte. Sie ist ihm gerade an diesem Punkte in einem verhängnißvollen Moment des Reformationswerkes entglitten.

Daß die rechte Reue im Glauben ihren Ursprung habe, hat nur dann einen Sinn, wenn der Glaube selbst die Freude am Guten in sich trägt. Das ist dann und nur dann der Fall, wenn die Erscheinung persönlicher Güte den Menschen als eine Offenbarung ergriffen und ihn dazu gebracht hat, zu der Macht des Guten über das Wirkliche in Ehrfurcht aufzublicken. Man sollte nun auch meinen, ein Christ hätte am wenigsten Grund, diese Auffassung des Glaubens abzuweisen. Denn ihm soll die Offenbarung Gottes ein Mensch sein. Das persönliche Leben dieses Menschen hat die Kraft gehabt, sich in einer reichen Ueberlieferung ein unvergleichliches Organ zu schaffen. Der Empfängliche kann aus dieser Ueberlieferung die Regungen der Seele Jesu, wie er gedacht und empfunden, was er gewollt und gewirkt hat, mit wunderbarer Frische verspüren und die emporreißende Kraft davon erfahren. Nur wer Jesus so zu finden vermag, empfängt die vollkommene Offenbarung Gottes und wird dadurch über die Angst der Welt und über die Noth erhoben, in welche das durch Jesus entschleierte Gesetz den Menschen versetzt. Wenn sich uns das persönliche Leben Jesu so enthüllt, so werden wir durch diese ungehemmte Kraft des guten Willens nicht nur Gottes gewiß gemacht, sondern wir werden durch die Art, wie sich Jesus zu der sündigen Menschheit gestellt hat, mit Gott versöhnt. Aber das Erste ist doch, daß wir durch die Fülle und Kraft seiner sittlichen Güte so erhoben und gedemüthigt werden, daß wir den Gedanken Gottes fassen und sein Einwirken auf uns als Gottes Rede zu unserm Herzen verstehen müssen. Ohne Zweifel ist nun da, wo durch die Kraft Jesu der Glaube erweckt ist, eben in diesem Glauben auch das positive Verhältniß zum Guten, das Verständniß dafür, daß die lautere Liebe

das Lebenselement des persönlichen Geistes ist, geschaffen. Denn der Glaube entsteht ja eben dann, wenn das persönliche Leben Jesu uns ergreift und anzieht. Es ist auch klar, wie sich in das Leben dieses Glaubens die gleichartigen Erfahrungen des sittlichen Verkehrs einfügen, von denen Luther in dem sermo de poenitentia die Entstehung einer wahren Reue ableitete. Denn ein Mensch, der in einem solchen Glauben lebt, wird sicherlich aus jeder Erscheinung sittlicher Güte, die ihm seine eigene Sünde klar macht, den Verkehr Gottes mit seiner Seele herausmerken. Die daran sich knüpfende Reue geht nicht nur aus dem Glauben hervor, sondern sie geht auch bei dem Christen wieder in den Glauben über, der trotz der tiefer empfundenen Sünde den Zugang zu einem Gott zu finden weiß, der vergiebt. Ueber die Reue wächst in dem inneren Leben des Christen das Vertrauen zu der Barmherzigkeit des Gottes, der den Schmerz der Reue erweckt hat, empor. Es ist also klar, daß der richtig verstandene christliche Glaube immer wieder eine wahrhaftige Reue anregen muß, und immer wieder die damit entstandene Krisis des inneren Lebens überwindet. Nicht in irgend welchen räthselhaften Qualitäten ist es begründet, daß der Glaube uns in sittliche Noth und wieder aus ihr herausführt, sondern in einer sehr einfachen, offenbaren und verständlichen Thatsache. Deshalb und nur deshalb hat der Glaube diese Fähigkeit, zu verwunden und zu heilen, in die Tiefe und empor zu führen, weil die Thatsache, die ihn begründet, das innere Leben des Menschen Jesus ist. Diese Thatsache bleibt uns gegenwärtig, wenn wir durch die in ihr wirkende sittliche Kraft und Hoheit erschüttert und gedemüthigt werden. Und weil sie uns gegenwärtig bleibt, deshalb kann auch wiederum die in ihr sich offenbarende Macht der Liebe und des Erbarmens mit dem Sünder uns aufrichten. Also nicht in dem subjectiven Vorgang des Glaubens selbst, sondern in der ihn begründenden objektiven Thatsache liegt die Kraft, die Reue zu wecken und sie dann auch wieder zu überwinden in dem Trost der Versöhnung und in der Zuversicht eines neuen Lebensanfangs. Der Glaube aber, der so unter dem Eindruck der Person Jesu entstanden ist, wird ähnliche Erfahrungen ohne Zahl in dem sittlichen Verkehr mit Christen machen. Die Erscheinung sittlicher

Digitized by Google

Güte, die uns in irgend einer Beziehung unſere eigene Verkommenheit klar macht, offenbart ſich uns auch immer wieder als ein Zuruf der rettenden Liebe Gottes. Da allein verſpüren wir die eigenthümliche Tiefe und Wärme chriſtlichen Verkehrs, wo Einer dem Andern unwillkürlich durch ſeine bloße Erſcheinung zum Prieſter wird, der ihn in das Heiligthum einführt. Das Leben in einem ſolchen Verkehr iſt auch ein Leben aus der Offenbarung Gottes. Es ergiebt ſich daraus von ſelbſt der auch von der römiſchen Kirche nicht verleugnete Satz, daß das chriſtliche Leben eine immerwährende poenitentia ſein ſoll.

Aber dieſes richtige Verſtändniß des chriſtlichen Glaubens hat ſich in der evangeliſchen Theologie nicht behauptet. In der Gegenwart nennt man es Moralismus. Es muß auch ſeine Schwierigkeiten haben, damit auszukommen. Denn ſchon bei den Reformatoren iſt der richtige Anſatz dazu bald wieder untergegangen. Der richtige Anſatz dazu lag in jener Lehre Luthers von der Entſtehung wahrhaftiger Reue. Die Liebe zur Gerechtigkeit, von welcher Luther eine wahrhaftige Reue ableitet, wird dadurch geſchaffen, daß der Menſch von der lebendigen Macht des Guten ergriffen und angezogen wird. Dieſes Erlebniß aber iſt die Entſtehung des Glaubens. Der Menſch tritt mit Gott ſelbſt in Verkehr, indem er ſich vor der Macht des Guten, die in ſeine eigene Wirklichkeit eingreift, innerlich beugt. Nur deshalb, weil der Anfang einer wahrhaftigen Reue mit der Entſtehung des Glaubens identiſch iſt, kann Luther eine ſolche Reue ex spiritu nata nennen. Alſo mit der ſicheren Unterſcheidung einer wahrhaftigen von Gott geſchenkten Reue von einer heuchleriſchen durch den ſündigen Willen ſelbſt hervorgebrachten hing das richtige Verſtändniß des Glaubens eng zuſammen. Es iſt aus dem Gewiſſen eines aufrichtigen Mannes geboren, der ſich bei der kirchlichen Halbmoral und ihren Beſchwichtigungsmitteln nicht beruhigen konnte. Untergegangen iſt es unter der Laſt religiöſer Vorſtellungen, von deren Werth man mit Recht tief durchdrungen war, die aber allmählich zu einem Mittel heilloſer Verderbniß wurden. Denn da es nicht mehr gelang, ſie als Erzeugniſſe des Glaubens zu entwickeln, ſo wurden ſie zu Laſten, welche die Keime des Glaubens in ihrer Entwickelung

hemmten. Wir können uns den Unterschied der Lage der Reformatoren von der unsrigen in dieser Beziehung nicht kräftig genug vorhalten. Sie haben sich ernstlich bemüht, den Glauben als das Werk des sich offenbarenden Gottes zu fassen. Aber das ist nur erreichbar, wenn man unter dem Glauben nichts weiter versteht, als das Innewerden Gottes als einer dem Menschen sich kundgebenden Macht. Aber durch ihre eigene Gewöhnung an katholisches Denken und durch die unerschütterte Macht der religiösen Ueberlieferung über die allgemeine Stimmung wurden die Reformatoren dazu gedrängt, eine lange Reihe religiöser Vorstellungen als selbstverständlich anzusehen, an welche die subjektive Frömmigkeit als an feststehende Vorurtheile anzuknüpfen habe. Natürlich gehörte dazu vor Allem die Vorstellung von Gottes Wirklichkeit und Macht. Die innere Haltung aber, in welcher man sich solchen unantastbaren Vorstellungen anbequemt, ist von der Regung lebendigen Glaubens möglichst verschieden. Indem man sich bereitwillig in die Ueberlieferung fügt, verlegt man sich leicht den Weg zu der Erfahrung, wie herrlich die wirkliche Aneignung jener Vorstellungen ist, die sich aus der einfachsten, von aller Willkür freien und von dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit getragenen Regung des Glaubens entwickelt. Diese Erfahrung, in welcher allein die Entstehung der wirklichen Reue aus dem Glauben erlebt werden kann, haben die Reformatoren in ihrer Reinheit nicht bewahren können. Sie sind daran gehindert durch die damals noch ungebrochene Stimmung, in welcher das als selbstverständlich erschien, was in Wahrheit dem Glauben als eine wunderbare Gabe zu Theil wird. Uns, im Zeitalter der Socialdemokratie, fehlt eine solche Entschuldigung.

Vor dem Fehler, den die Reformatoren begangen haben, können wir uns bewahren, wenn wir die Aeußerungen beachten, in denen er bei ihnen offen hervortritt. Mit Recht hat Ritschl die Bedeutung der sächsischen Kirchenvisitation von 1527 als einer Krisis in der Geschichte der Reformation betont. Was sie für sich selbst von der neugewonnenen christlichen Erkenntniß hatten, wußten die Reformatoren. Was grobe und ungeschickte Hände aus der reformatorischen Heilspredigt gemacht und wie sie damit auf das

Volk gewirkt hatten, erfuhren ſie durch jene Viſitation. In der Einleitung des „Unterrichts der Viſitatoren an die Pfarrherren“ findet ſich nun die berühmte Erklärung, in welcher die Reformatoren den Finger auf den Hauptſchaden legen und die Anweiſung geben, es beſſer zu machen. Die Predigt von der freien Gnade Gottes in Chriſtus war vielfach in den Schmutz geworfen. An Menſchen, die es vor Allem nöthig hatten, zu dem Bewußtſein ihrer ſittlichen Pflichten erweckt zu werden, hatte man ohne Weiteres die Verkündigung gebracht, daß auf den Glauben an die Gnade Gottes Alles ankomme. Die Folge war, daß die ſchlimmſte ſittliche Verwilderung auszubrechen drohte. Die Predigt, die auf den Namen der Reformatoren ging, ſchien die äußerlichen Zuchtmittel der alten Kirche zu beſeitigen, ohne eine Geſinnung zu erwecken, die ſolcher Zuchtmittel nicht bedarf. Die Reformatoren empfanden es tief, wie damit der Glaube geſchändet wurde, den ſie grade als eine Kraft der Erlöſung für den mit ſeiner ſittlichen Aufgabe ringenden Menſchen erfahren hatten. Aus dieſer Stimmung heraus ſind jene Worte des „Unterrichts der Viſitatoren“ geſchrieben. Von dem damals empfangenen Eindruck des Unheils, das ſich an eine verkehrte Anwendung der evangeliſchen Heilspredigt knüpfen konnte, iſt auch das ſpätere Wirken der Reformatoren beherrſcht. Ein deutliches Erzeugniß jener Stimmung ſind vor allem die Ausführungen der Auguſtana und ihrer Apologie über die poenitentia. Von Anfang bis zu Ende behandeln dieſe Ausführungen das Thema, daß dem rettenden Erlebniß der fides iustificans das Erlebniß ſittlicher Noth in der contritio voraufgehe. Daneben wird noch betont, daß die contritio nicht als ein verdienſtliches Werk des Menſchen anzuſehen ſei, daß die remissio peccatorum nicht propter contritionem erfolge.[1] Dieß mußte natürlich geſagt werden, um dem Ganzen den Charakter eines Vorgangs zu bewahren, wie er ſich in dem inneren Leben eines Chriſten abſpielt, der kein otiosus ſondern zu dem Bewußtſein ſeiner ſittlichen Aufgabe erweckt iſt. In einem ſolchen Chriſten entſteht die ſittliche Noth von ſelbſt, aus der ihn die ſeinem Glauben zutheil werdende

[1] Vergl. A. C. 5, 59.

Offenbarung Gottes in Chriſtus hinausführt. Dieſen Gedanken, daß nicht dem otiosus, der keine terrores kennt, ſondern allein dem ſittlich ſtrebenden und ſittlich leidenden Menſchen das Licht der Gnade aufgehe, hat Melanchthon in den Capiteln 2, 3 und 5 der Apologie mit nicht genug zu preiſender Gründlichkeit verfolgt. Daran brauchen wir uns, wenn wir von Luthers erſten bahnbrechenden Ausführungen herkommen, wahrlich nicht zu ſtoßen, daß hier in der Apologie durchweg die contritio als das erſte, die fides als das zweite dargeſtellt wird, wie auch in Art. 12 der Auguſtana. Denn unter dem hier obwaltenden Geſichtspunkt, bei der Verfolgung des Gedankens, daß die Verkündigung von dem erlöſenden Glauben allein von dem ſittlich erweckten Menſchen zu ſeinem Heil aufgenommen werden kann, verſtand ſich jene Reihenfolge von ſelbſt. Uebrigens läßt Melanchthon gelegentlich durchblicken, daß er keineswegs meint, der Chriſt ſolle zur Erzeugung der contritio von der fides abſtrahieren; ſondern die contritio vertiefe ſich in immer neuen Anſätzen in dem Leben des Menſchen, in dem zugleich die fides wächſt. Et in his rebus perfectionem christianam et spiritualem ponimus, si simul crescant poenitentia et fides in poenitentia.[1] In dieſem Satze bedeutet das Wort perfectio das dem Chriſten vorgeſtellte Ideal. Unter dieſem Geſichtspunkt aber, unter dem Geſichtspunkt der Aufgabe treten contritio und fides neben einander. Denn der Chriſt ſoll in keinem Augenblick davon laſſen wollen, die fides zu üben. Wenn Melanchthon dieſen Gedanken weiter verfolgt hätte, ſo wäre er auf jene von Luther ſo oft entwickelten Sätze gekommen, daß bei der rechten Buße mitten in der Angſt die Hoffnung, mitten im Gefühl des Zornes Gottes der Glaube lebendig und wirkſam ſei.

Wenn wir alſo dieſe Ausführungen der Apologie mit dem sermo de poenitentia und den auf der Höhe desſelben ſtehenden Sätzen Luthers vergleichen, ſo kann von einem Widerſpruch nicht die Rede ſein. Was in der Apologie über contritio und fides gelehrt wird, iſt nach den Grundſätzen, die Luther in dem sermo

[1] A. C. 3, 232.

de poenitentia und überhaupt vor 1527 entwickelt hat, einfach richtig. Es ist immer auch Luthers Meinung gewesen, fidem sine contritione esse non posse, cum gratia non infundatur sine magna concussione animae.[1] Welche Form diese Krisis des inneren Lebens annimmt, das hängt nach Luthers Meinung von den individuellen Verhältnissen des Menschen und von den göttlichen Führungen ab, denen er demgemäß unterliegt. Es ist aber auch durch nichts erwiesen, daß Melanchthon, wenn er in der Apologie die terrores incussi conscientiae perterrefactae bei jedem ernsten Christen voraussetzt, dabei an ähnliche leidenschaftliche Kämpfe gedacht habe, wie sie Luther als Mönch durchlebt hatte. Nur das spricht er damit aus, was auch Luthers Meinung immer geblieben ist: „es muß zu einem Untergang kommen mit einem jeglichen Menschen."

Die Art wie die beiden Bekenntnisse das Verhältniß von contritio und fides fast ausschließlich behandeln, stimmt mit den bahnbrechenden Gedanken Luthers über das Wesen der contritio sehr wohl zusammen. Indessen daraus folgt noch nicht, daß diese Gedanken auch 1530 noch vollständig festgehalten und in den lutherischen Bekenntnißschriften ausgedrückt seien. Dieß ist vielmehr offenbar nicht der Fall. Erstens sind weder in der Augustana noch in der Apologie jene weittragenden Gedanken von dem Ursprung einer wahrhaftigen Reue ausgeführt. Alle Theilnahme scheint hier durch den einen Gedanken weggenommen zu sein, daß der erlösende Glaube für den homo otiosus ein leeres Wort und nur für den Menschen ein machtvolles Ding sei, der die Majestät und den unentrinnbaren Zwang des Gesetzes verspüre und mit dieser Empfindung Ernst mache. Daß das Gesetz mit dem Evangelium zusammengehöre, daß die Gnade Gottes in Christus nur dem mit dem Gesetz ringenden Menschen Frieden bringe, das schien die einzig zeitgemäße Wahrheit zu sein. Zweitens hat Melanchthon in der Apologie allerdings die Frage nach dem Ursprung der contritio berührt, aber er hat die Verhandlung derselben als otiosas et infinitas disputationes abgewiesen.[2] Drittens hat Melanchthon, so oft er

[1] E. A. var. arg. 5, 194.

[2] A. C. 55, 29: de contritione praecidimus illas otiosas et infinitas quaestiones, quando ex dilectione Dei, quando ex timore poenae doleamus.

von der Zugehörigkeit des Glaubens zu einer heilsamen Reue redet, immer nur den Glaubensakt im Auge, der die schon vorhandene Gewissensnoth auflöst und in den Frieden mit Gott überführt. Daß aber eine rechtschaffene Reue gar nicht anders entstehen kann, als in einem Vorgang, der schon Regung des Glaubens ist, zieht er nicht in Betracht. Zur Bezeichnung der falschen und der wahren Reue weiß er immer nur zu sagen, daß jener der Trost des Glaubens nicht nachfolgt, während er dieser zutheil wird. Daß eine wahrhaftige und heilsame Reue schon in einer Regung des Glaubens ihren Anfang nehme, sagt er nirgends.[1]

Daß die Reformatoren 1530 bei der Erörterung der contritio so ausschließlich für jenen einen Gedanken eintraten, läßt sich aus den erschütternden Erfahrungen der Kirchenvisitation genügend erklären. Sie sind in dieser Richtung später durch das Auftreten des Joh. Agricola in dieser Sache bestärkt worden. Während Luther sich mit heiligem Ernst einer Verderbniß, deren Verantwortung auch ihn mitbelastete, entgegenwarf, mußte er erleben, daß ihm ein alter Genosse in den Weg trat. Die Einwendungen, mit denen Agricola 1527 gegen die vermeintlich neue Lehre von der Buße aufgetreten war, hatte Luther freundlich beschwichtigt. Als aber Agricola fortfuhr, die hochnöthige Pflege sittlicher Zucht zu stören, und die Erfahrung von der zermalmenden Kraft des Gesetzes aus der Gemeinde tilgen zu wollen schien, suchte ihn Luther 1538 öffentlich niederzuschlagen. Es kam zu der Erklärung, daß man sich vor der Bußlehre dieses Mannes mehr als vor dem Teufel zu hüten habe. Während die Papisten mit ihrer Buße die Menschen zur Verzweiflung brächten, wolle jener die Buße überhaupt abschaffen.[2] Scheinbar hatte Agricola gegenüber dem Vorgehen der Reformatoren auf Luthers ursprüngliche Lehre zurückgegriffen. Ritschl[3] hat es auch so angesehen. Ich muß

[1] Vergl. A. C. 5, 38: Et sic clare definiri potest filialis timor talis pavor, qui cum fide coniunctus est, hoc est, ubi fides consolatur et sustentat pavidum cor. Servilis timor ubi fides non sustentat pavidum cor.

[2] E. A. var. arg. 4, 434.

[3] Lehre von der Rechtf. und Verf. I, 2. Aufl. 201.

aber den Widerſpruch, den Köſtlin[1], Kawerau[2] und Loofs[3] gegen dieſe Auffaſſung erhoben haben, für berechtigt halten. Freilich ſcheinen mir die genannten Gelehrten den Fehler, der auf beiden Seiten, von Luther und Melanchthon ſowohl, wie von Agricola begangen wurde, nicht aufgedeckt zu haben.

In der Vorrede zu der deutſchen Ausgabe des „Unterrichts der Viſitatoren" von 1528 findet ſich die berühmte Erklärung der Reformatoren, welche durch den Einſpruch des Agricola veranlaßt iſt.[4] Die Reformatoren hatten beanſtandet, daß viele vom Glauben predigten, ohne zu zeigen „wie man zu dem Glauben kommen ſoll", ohne das richtige Verſtändniß des Glaubens zu eröffnen; denn „es kann Vergebung der ſünden nicht verſtanden werden on buſſe". Es muß das Geſetz als ein weſentlicher Beſtandtheil des Evangeliums[5] gepredigt werden, weil die Thatſache feſt ſteht: „fidem in his tantum esse posse, qui habent contrita per legem corda"[6]. Gegen dieſe Forderungen iſt gewiß nichts einzuwenden. Denn es iſt wirklich ſo, wie die Reformatoren ſagen: „wo nicht Rew iſt, iſt ein gemalter Glaub, denn rechter glaub ſol troſt und freude bringen, an Gott, Solcher troſt und freud wird nicht gefület, wo nicht Rew und ſchrecken iſt". Mögen wir uns auch eine noch ſo zarte Anfangsform des Glaubens vorſtellen, ſo iſt er doch in ſeinem Weſen die Ergriffenheit von der Macht des Guten. Wenn das fehlte, ſo wäre der vermeintliche Glaube kein wirklicher Verkehr mit dem lebendigen Gott. Denn Gott iſt nun einmal, im Unterſchied vom Abſoluten und von anderen Götzen, der gute Wille, der des Wirklichen Herr iſt. Bei dem unmündigen Kinde iſt jener Lebensnerv des Glaubens vorhanden in der Ehrfurcht vor der Gerechtigkeit und Güte der Eltern, die das Kind zu dem Gott emporziehen, zu dem die Eltern

[1] Köſtlin, Martin Luther 2. Aufl. 1883 2, S. 31 ff.

[2] Johann Agricola 1887 S. 140—51; 183—92.

[3] Leitfaden für ſeine Vorll. über Dogmengeſchichte 2. Aufl 1890. S. 382—84.

[4] C. R. XXVI, 51—52.

[5] Vergl. ebendaſ. 51: „das Evangelion gantz predigen, und nicht ein ſtück on das ander".

[6] ebendaſ. 28.

beten. Iſt er aber vorhanden, ſo iſt auch der Keim zu der Regung vorhanden, welcher in dem entwickelten religiöſen und ſittlichen Leben des Chriſten ſich zu dem Entſetzen über die eigene Sünde entfaltet. Die beſondere Form der contritio hängt von der Altersſtufe, dem Temperament, den Lebensführungen des einzelnen ab. Aber das iſt ſicher, daß chriſtlicher Glaube ohne eine ſolche Erfahrung in irgend welcher Form nicht ſein kann, und daß ohne ſie Niemand die Sündenvergebung, welche dem Glauben zutheil wird, verſtehen wird als das, was ſie iſt, als das unbegreifliche Werk der dieſe Noth überwindenden Liebe. Der Schauder davor, daß der Ernſt des Gewiſſens aus der evangeliſchen Predigt ſchwinden könnte, hatte bei jenen Sätzen Melanchthons Feder geführt. Weil die Erfahrungen der Kirchenviſitation die ſcharfe Betonung jener Wahrheiten als dringend nöthig erſcheinen ließen, deshalb ſah auch Luther in Melanchthons Vorgehen ein wahrhaft göttliches Werk und behandelte die Behauptung der Gegner, daß die Reformatoren zurück kröchen, als ein verächtliches Plaudern des Teufels. Köſtlin ſagt mit Recht, daß die Behauptung der Gegner, ſofern ſie ſich auf dieſen Punkt bezog, nur daraus zu erklären war, daß man nicht genau und vollſtändig aufzufaſſen pflegte, was Luther wirklich ſagte. Auch darin ſtimme ich Köſtlin zu, daß Melanchthon die lobenswerthe Abſicht hatte, die Unterweiſung des chriſtlichen Volkes auf das Nothwendige und Verſtändliche zu beſchränken. Aber das wage ich, bei allem Reſpekt vor ſolchen Lutherforſchern, wie Köſtlin und Kawerau, zu bezweifeln, daß das, was in dem „Unterricht der Viſitatoren“ über Buße und Glaube freilich ſehr verſtändlich geſagt war, unter Abſehen von feineren Diſtinktionen richtig[1] und mit dem urſprünglichen Anſatz der Reformation in Einklang war.

Es ſcheint mir unmöglich, genau zu ermitteln, was Agricola meinte. Denn der eitle Mann hat das offenbar ſelbſt nicht gewußt. Der Eindruck aber, den Luther von ſeinem Auftreten hatte, iſt klar. Luther ſah darin den Verſuch, den ſittlichen Charakter des chriſtlichen Glaubens, daß er immerdar die innere Erlöſung aus

[1] Vergl. Köſtlin a. a. O. S. 33.

sittlicher Noth ist, zu verwischen. Nicht eine Befreiung zu dem Leben im Guten, sondern fleischliche Sicherheit schien ihm Agricola in dem Glauben zu suchen. Daß Agricola bei diesem Teufelswerke frühere Worte Luthers gebrauchen konnte, die freilich etwas ganz Anderes bedeutet hatten, läßt den Reformator in die Verzweiflungsklage Hiobs ausbrechen. Agricola hatte das Recht, ein Genosse Luthers zu heißen, damit verwirkt, daß er die hochnöthige Anstrengung der Reformatoren, eben jenen sittlichen Charakter des Glaubens hervorzukehren, störte. Es klang so lutherisch, wenn Agricola gegen Melanchthon einwendete, eine rechte Reue sei die Frucht des Glaubens, sie fließe aus der Liebe zur Gerechtigkeit. Und doch war dieser Einwand in dem Moment, wo er ihn erhob, ein Abfall von Luther ganz und gar.[1] Es handelte sich in dem Moment um die schwere Gefahr, daß man in weiten Kreisen der evangelischen Kirche die Erlösung im rechtfertigenden Glauben zu besitzen meinte, ohne zu bedenken, daß diese Erlösung allein in dem sittlichen Kampfe des mit dem Gesetze ringenden Sünders erlebt wird. Der Inhalt des Erlebnisses stand in Frage, wie es der auf der Höhe des Christenglaubens stehende Sünder macht. Da zu sagen, aber die Reue müsse ja aus dem Glauben hervorgehen, war in der That nur einem Manne möglich, dem seine hohen Worte nicht recht von Herzen kamen. Denn das hieß, man könne bei dem Erlebniß der Erlösung im Glauben von der sittlichen Noth des Sünders absehen. Man könne in diesem Erlebniß stehen, ohne dabei auf die Majestät des Gesetzes Bezug zu nehmen, die doch dem Sünder erst zeigt, wie fremd ihm ewiges Leben und wie tief sein Elend ist. Die Worte Luthers, welche Agricola im Munde führte, hatten sich auf eine ganz andere Frage bezogen. Damals in dem Sermo de poenitentia und in Luthers Assertio hatte in Frage gestanden, wie man auf den Weg zur Erlösung komme. Mit den katholischen Vorbereitungen zum Empfange der Absolution setzte sich Luther damals auseinander. Daß der Christ aber nicht auf den Weg zur Erlösung komme, den er immer neu zu beginnen hat,

[1] Auch darin gebe ich Köstlin gegen Ritschl Recht. Ritschl hat sich durch den Gleichklang der Worte verleiten lassen und hat nicht beachtet, daß jene Worte auf die Frage, um die es sich 1528 handelte, gar nicht paßten.

wenn er die Reue durch Bedenken seiner Sünden und der Drohung des Gesetzes zu erregen sucht, das hatte Luther mit siegreicher Klarheit dargethan. Dieß verhüllen zu wollen ist nicht wohlgethan. Der Widerspruch von Köstlin und Kawerau gegen Ritschl nimmt aber leider diese Wendung. Daß Ritschl auf jene Ausführungen Luthers kräftig hingewiesen hat, ist sein hohes Verdienst, für das dem muthigen und aufrichtigen Manne Alle danken werden, die jemals auf der Marterbank des Gewissens gelitten haben, die man z. B. bei der Vorbereitung zum Empfang des heiligen Abendmahles aufzurichten pflegt. Anstatt ihn deshalb zu tadeln und zu verdächtigen, als ob auch er wie Agricola den sittlichen Ernst des Glaubens zu lähmen suchte, muß man vielmehr sagen, daß auch Ritschl jene bahnbrechenden Gedanken Luthers noch nicht genügend gewürdigt und verwerthet hat.

Kawerau erklärt, Luther habe immer gelehrt, daß das sentire peccata das erste sei. Darauf ist zu sagen, daß man hier eben sorgfältig zu unterscheiden hat, wenn man nicht Alles in Verwirrung bringen will. Daß in dem Erlebniß der Erlösung das sentire peccata das erste ist, ist einfach selbstverständlich, wenn die Erlösung die Ueberwindung sittlicher Noth in dem Erlebniß der inneren Aussöhnung mit Gott bedeutet. Daß die Reformatoren dieß 1528 kräftig hervorhoben, brauchte allein keineswegs die Gefahr mit sich zu bringen, daß sie auf die römische Bußpraxis zurückkamen, von der sich Luther mühsam losgerungen hatte. Wenn man in dem Erlebniß der Erlösung die Empfindung sittlicher Noth als das erste betont, worauf alles Andere Bezug nimmt, so braucht man deshalb noch nicht für den Weg zur Erlösung die Praxis zu empfehlen, daß man sich selbst durch Erwägung der Sünden und ihrer Strafen in den nöthigen Sündenschmerz hineinzuquälen sucht[1]. Also das ist freilich selbstverständlich, daß in dem

[1] Daß Ritschl in der Forderung des cor contritum und der terrores, wie sie die Reformatoren in Folge der Kirchenvisitation einschärften, diese Gefahr anbrechen sah, war allerdings ein schwerer Mißgriff. Es ist deshalb auch ein unbestreitbares Verdienst von J. Köstlin dem entgegengetreten zu sein. Denn es konnten sich leicht in Ritschl's Gefolge Theologen finden, die ein ebenso gefährliches Spiel anfingen, wie Agricola. Wie weit Ritschl selbst davon entfernt gewesen ist, sollte freilich auch bekannt sein.

Erlebniß der Erlöſung die Empfindung ſittlicher Noth das erſte iſt. Denn damit iſt nichts Anderes geſagt, als die einfache Wahrheit, daß im Chriſtenthum die Erlöſung in erſter Linie die Ueberwindung ſittlicher Noth bedeutet. Auf der andern Seite iſt ebenſo ſicher, daß auf dem Wege zur Erlöſung eine durch das Geſetz erregte Sündenempfindung nicht das erſte iſt. Auf jeden Fall ſollte man ſich, wenn man das Werden eines neuen Menſchen mit der Erſchütterung durch das Geſetz beginnen läßt, nicht auf Luther berufen. Luther hat vielmehr klar dargethan, daß das Werden eines neuen Menſchen zwar durch eine ſolche Erſchütterung hindurchführt. Denn der Sünder wird allerdings dahin gebracht, daß er das Recht des Geſetzes ſelbſt einſieht und damit ſich ſelbſt richtet. Aber ehe es dahin kommen kann, muß in dem Sünder nach Luthers Meinung etwas ganz Anderes vorgegangen ſein. Nicht mit dem Geſetz, wie er es verſteht, und nicht mit ſeinen Sünden, wie er ſie verſteht, ſoll er ſich beſchäftigen. Er ſoll überhaupt nicht meinen, daß er vermittelſt deſſen, was er in ſich ſelbſt trägt, ein Anderer werden könnte. Er mag es anfangen, wie er will, es wird doch immer wieder die Thatſache zu Tage treten, daß er das Geſetz, das er allerdings bei noch nicht erſtorbenem Gewiſſen in ſich ſelbſt trägt, haßt, und daß er die Sünden, die er am Geſetze mißt, liebt. Geholfen wird ihm daher nur, wenn etwas von Außen her an ihn herandringendes ihn ſo ergreift, daß er dadurch über ſein bisheriges Weſen erhoben wird. Daß dieß letztere Luthers Gedanke iſt, wird natürlich auch von Köſtlin nicht verkannt. Aber er meint, nach Luthers Anſicht bediene ſich die Gnade im Anfang des Heilsproceſſes des Geſetzes, um ihr opus alienum, die Schrecken des Gewiſſens zu wirken[1]. Bekanntlich werden nun auch bei Luther oftmals die Schrecken des Gewiſſens, in welche Gott die Seinen führt, als das opus alienum ſeiner Barmherzigkeit bezeichnet. Aber keineswegs hat Luther in jenen Reformationsſchriften, in denen er ſich eingehend über den Weg zur Erlöſung oder über die Entſtehung des Glaubens ausſpricht, behauptet, daß das Erſchrecken vor dem Geſetz und das Leidtragen

[1] Vergl. a. a. O. 640.

über die Sünde den Anfang mache.[1] Was Köstlin Luther lehren läßt, würde grade das sein, was Luther in der Assertio an seinen Gegnern bekämpft. Luther soll lehren, daß die Erschütterung durch das Gesetz das grundlegende Erlebniß bei der Entstehung des Glaubens sei, aber daß hinter diesem Vorgang im Bewußtsein die verborgne Gnade stehe, die ihn anrichte. Das wäre ja aber die Anweisung, augustinisch zu lehren und pelagianisch zu leben. Mit der bloßen Behauptung, daß hinter dem Erlebniß des Bewußtseins die Gnade stehe, wollte sich Luther eben nicht begnügen. Wenn der Vorgang im Bewußtsein nichts weiter sein sollte, als die in dem Sünder durch das Gesetz erregte Angst, so mag noch so kräftig erklärt werden, daß die Gnade dieß bewirke, — an dem Bewußtseinszustand, daß der Mensch gerade dabei das Gute flieht und sich in seinem innersten Lebenstriebe gegen das Gesetz auflehnt, wird dadurch nichts geändert. Das hieße also in der Theorie die Gnade als die Macht der Erlösung anerkennen und in der Praxis mit einer sündigen Regung die vermeintliche Umkehr beginnen.

Luther lehrt vielmehr unfraglich, daß ein Werk der Gnade, welches als solches im Bewußtsein erlebt wird, den Anfang mache. Dieses Werk der Gnade ist der Eindruck, den das um uns her verwirklichte Gute auf uns macht. Wirklich wird das Gute in Personen, in deren Willen es lebt und in deren Wandel es zur Erscheinung kommt. Ständen wir nicht in einer Welt, in welcher wir mit einer solchen Wirklichkeit des Guten in Berührung kämen, so würden wir uns vergeblich mit unserm Gedanken des Gesetzes und mit dem Bedenken unserer Sünden beschäftigen. Der Sünder, der sich selbst überlassen bleibt, geht verloren; der Sünder, an den das göttliche Leben, das in dem guten Willen Anderer waltet, herantritt, kann gerettet werden. Wenn die Erscheinung des Guten

[1] Kawerau a. a. O. 185 hat dieß trotzdem aus der assertio omnium articulorum namentlich aus dem deutschen Texte dieser Schrift (Jen. Ausg. 1, 379 b) heraus gelesen. Das ist ihm nur deshalb möglich, weil er zwischen dem Weg zur Erlösung und dem Erlebniß der Erlösung, zwischen der Entstehung des Glaubens und dem erlösenden Act des Glaubens nicht unterscheidet.

Digitized by Google

an einem Sünder ihre rettende Kraft bewährt und ihn auf den Weg zur Erlösung bringt, so ist in einem solchen Eindruck bereits beides mit einander verbunden, was in der unabläſſigen Buße eines Christen immer mit einander verbunden sein soll, der Glaube und die Reue. Auf der einen Seite ist das Erlebniß, daß die Wirklichkeit des Guten uns anzieht, die darin enthaltene Freude und Zuversicht zu der Macht des Guten, der Keim des Glaubens. Denn dabei ist der Mensch von Gott selbst innerlich erfaßt, gehoben und getragen. Auf der anderen Seite kann nun erst eine wahrhaftige Reue entstehen, weil der Mensch an einem Andern eine Anschauung davon bekommen hat, wie der persönliche Geist im Guten frei athmen kann. Der Gedanke des Guten hat deshalb erst jetzt im Herzen solche Wurzeln geschlagen, daß das Selbstgericht, in dem die sittliche Reflexion gipfelt, die rechte Wucht bekommt.

Das sind Luthers Gedanken. Ich fürchte daher, mit der Erklärung, daß der Gedanke des Guten, wie er als forderndes und drohendes Gesetz jedem in der Geschichte lebenden Menschen innewohnt, den Menschen erschüttern und damit den Heilsproceß beginnen müsse, wird ein wesentlicher Gedanke der Reformation verschüttet. Es hilft gar nichts, wenn hinzugefügt wird, das Gesetz sei dabei das Instrument der hinter diesem Vorgang stehenden Gnade. Denn es kommt eben darauf an, daß die richtende Kraft des Gesetzes als eine Wirkung der Gnade erlebt wird. Das aber ist nur dann der Fall, wenn der ganze Vorgang darin seinen Anfang genommen hat, daß die Lichtgestalt eines guten Willens in den Dunstkreis der Sünde getreten ist.

Aber wenn der damit angefangene Weg zur Erlösung zum Ziele führen soll, so kommt nun alles darauf an, daß der Keim des Glaubens sich weiter entwickelt. An ihm allein liegt es, daß die begonnene Bewegung weiter führt zum Guten und zur Erlösung. Solches Wachsthum und solche Kraft kann aber jener Keim des Glaubens nur gewinnen, wenn er in seiner Umgebung die nöthigen Lebensbedingungen antrifft. Wo aber sonst kann er sie finden, als in der christlichen Gemeinde? Die Freude und Zuversicht zu der Macht des Guten soll dem Sünder den Muth geben, selbst das Gute zu thun. Aber den Muth, selbst durch die Finsterniß der

Selbstverleugnung zu gehen, kann der Sünder nur finden, wenn die Zuversicht zu der Macht des Guten sich in ihm zu dem bewußten Glauben vollendet, daß der gute Wille der Herr über alle Dinge ist. Ein solcher Glaube ist ein Leben im Unsichtbaren. Daraus kann die dem Ungläubigen unbegreifliche Lebensäußerung entstehen, daß ein Mensch, der von Natur leben will, sich um der Liebe willen in den Tod giebt und sich selbst verleugnet. Aber die Regung, in welcher wir uns von der Lauterkeit und Güte eines Menschen ergriffen fühlen, kann nicht aus sich selbst heraus zu einem solchen Glauben erwachsen. Wohl aber kann sie es, wenn ein so erschlossenes Gemüth mit dem Glauben der christlichen Gemeinde in Berührung kommt und mit der Thatsache, worauf dieser Glaube beruht.

Wer der Wirklichkeit des Guten nicht aus dem Wege gegangen ist, sondern sich in Ehrfurcht davor gebeugt hat, hat von daher ein Verlangen nach der Freiheit und Kraft des innern Lebens, das sich in den Gedanken des christlichen Glaubens bewegt. Er hat auch von daher ein Verständniß für die Person Jesu, das dem sittlich rohen, von der Liebe Anderer verlassenen oder gegen sie verschlossenen Menschen fehlt. Jenes Verlangen und dies Verständniß, von denen er weiß, daß sie durch Gnade, durch die freundliche Berührung des Guten in ihm erweckt sind, befähigen ihn dazu, an der Person Jesu sich zum Glauben aufzurichten. Er muß nur dazu kommen, daß er Jesus selbst sieht und nicht in den Lehren über ihn hängen bleibt. Dann wird die Erscheinung dieses Mannes seiner Herr, und Jesus wird schließlich sein Herr werden, der ihn erlöst. Was ihm dabei durch die Person Jesu widerfährt, ist in einer Beziehung dasselbe Erlebniß, wie in jenen einfachen Erfahrungen des sittlichen Verkehrs. Er wird gehoben und gedemüthigt durch die als etwas unbegreiflich Neues ihm begegnende sittliche Kraft und Güte einer Person. Soweit nicht Menschenfurcht und Unwahrhaftigkeit ihn trüben, ist der christliche Glaube in seinen Anfängen nichts Anderes als dieß. Aber das Erlebniß wird dadurch ein specifisch Anderes, daß bei Jesus das fehlt, wodurch andere Personen die Stimmung des Vertrauens und

der Demuth ihnen gegenüber stören, die sittliche Unvollkommenheit und Bedürftigkeit. In Folge dessen trifft es uns doch schließlich, obgleich Jesus in derselben Weise auf uns wirkt wie ehrwürdige Personen im sittlichen Verkehr, wie eine überwältigende Offenbarung, wenn wir sehen, daß seine Seele das Einzige in der Welt ist, dem wir uns in grenzenlosem Vertrauen hingeben und in völliger Demuth unterordnen können. Die Thatsache, daß wir in ihm einem Lebendigen begegnen, das Anderen nichts nimmt, sondern in unerschöpflicher Fülle giebt, läßt uns unsere Selbstsucht sehen und bricht doch zugleich in uns die Angst und den Zwang der Selbstsucht. Dadurch wird uns Jesus zu einem festen Grunde des Glaubens. Der sonst in der Welt verlorene Gedanke, daß das Gute die Macht über das Wirkliche ist, vollendet sich nun zu der Zuversicht, daß die Macht über alle Dinge mit Jesus ist, und durch ihn sich uns zuwendet, und unser sich annimmt.

Ein so erwachsender Glaube hat Lebenskraft. Dagegen wird ihm eine Lebenswurzel durchschnitten, wenn man das grundlegende sittliche Erlebniß, durch welches das Innere des Sünders für die Aufnahme der Offenbarung Gottes in Jesus vorbereitet werden soll, so versteht, daß es die Erschütterung des Sünders durch das in seinen Gedanken wirksame Gesetz sei. In einem solchen Bewußtseinsvorgang ist nichts von Gnade, wenn man auch sagen mag, daß in solchem Falle die Gnade das Gesetz handhabe; es ist darin auch keine Spur einer Regung, die zum Glauben vollendet werden könnte. In Folge dessen ist man bei dieser Auffassung nicht im Stande, einen Zusammenhang des christlichen Glaubens mit dem grundlegenden, den Weg zur Erlösung eröffnenden sittlichen Erlebniß deutlich zu sehen und darzulegen. Es droht daher, wenn die Reue falsch verstanden wird, auch das richtige Verständniß des Glaubens verloren zu gehen. Wenn man als grundlegendes sittliches Erlebniß fordert, daß der für sich allein gelassene Sünder angesichts des Gesetzes, von dem sein Denken nicht loskommt, verzweifele, so wird man auch geneigt sein die Entstehung des Glaubens so anzusehen, daß sie in dem für sich allein gelassenen Menschen vor sich gehe. Dann mag man immerhin erklären, daß beide Vorgänge durch die

Digitized by Google

Gnade des heiligen Geistes hervorgebracht werden; — in der Seele des Menschen, der einer solchen Anweisung folgt, würden sich doch beide in der Form der Willkür vollziehen. Damit aber käme der Mensch nicht über sich selbst hinaus, sondern bliebe was er war. So würde es bei jener Anweisung immer geschehen, wenn Christus in den Seinen nicht mächtiger wäre als falsche theologische Theorieen.

Der Zusammenhang zwischen einer rechtschaffenen Reue und dem Glauben, der die in einer solchen Reue enthaltenen Keime vollendet, ist in der Reformationszeit zunächst nicht durch eine falsche Lehre über das grundlegende sittliche Erlebniß zerrissen worden. Denn die Forderung einer schärferen Gesetzespredigt, welche die Reformatoren in Folge der Kirchenvisitation erhoben, steht, wie wir gesehen haben, durchaus nicht in Widerspruch mit einer richtigen Auffassung der Reue, bei der jener Zusammenhang gewahrt wird. Auch das haben wir gesehen, daß der Punkt, auf den damals die Bemühungen der Reformatoren gerichtet waren, ein besonderes Betonen der Wahrheit, daß eine rechtschaffene Reue nur in einem zum Glauben erweckten Gemüthe stattfinden könne, nicht erforderte. Gegenüber der eingerissenen Verderbniß wollte man mit aller Kraft einprägen, daß Niemand die Erlösung im Glauben haben könne, der nicht in ernster sittlicher Arbeit die Noth der Sünde verspürt habe und wieder durchlebe. Dabei hatte man in der That zunächst keinen Anlaß auf Luthers gegen Eck verfochtene Gedanken zurückzukommen, daß der verlorene Sohn nur dadurch zur Reue erweckt wird, daß die Spuren der Liebe des Vaters in ihm auftauchen. Als nun aber Agricola das Werk der Reformatoren, eine ernste Gesetzespredigt zu fördern, durch den Hinweis auf diese Lehre Luthers störte, haben die Reformatoren allerdings nicht die richtige Abwehr gefunden.

Sie mußten antworten, daß sie es mit Leuten zu thun hätten, die die Erlösung durch den Glauben zu besitzen meinten, aber für den sittlichen Charakter dieser Erlösung kein Verständniß hätten. Denen sei natürlich nur zu helfen, wenn ihnen durch die Auslegung der sittlichen Forderungen das Gewissen geschärft würde. Durch eine strenge Gesetzespredigt allein konnte die „heylige heucheley",

an deren Pflege auch Agricola betheiligt war[1], als solche klar gemacht werden. Dazu mußte aber, um völlige Klarheit zu schaffen, noch etwas Anderes hervorgehoben werden. Es mußte noch gesagt werden, daß allerdings die ganze geistige Bewegung, in deren Verlauf der Christ die tiefste sittliche Noth und die Erlösung daraus erfahre, immer von neuem durch das Erlebniß begonnen und begründet werde, in welchem zugleich der Keim des Glaubens als die Anziehung durch die Wirklichkeit des Guten und der Anfang der Reue als die Demüthigung durch die Wirklichkeit des Guten erweckt werde. Jenes haben die Reformatoren gethan, freilich ohne die Situation deutlich zu kennzeichnen; dieses haben sie gänzlich unterlassen. Anstatt dessen erscheint in ihrer Erklärung der schwächliche Hinweis auf die fides minarum. Darin trat die verhängnißvolle Wendung hervor. Der Ansatz, den Luther früher gemacht hatte, das eigenthümliche Wesen des christlichen Glaubens klarzustellen, ist damit gänzlich verlassen worden. Der christliche Glaube erwächst aus dem sittlichen Erlebniß, in welchem die Gnade dem Sünder durch die Erscheinung des Guten das Herz bewegt. Der Glaube kann daraus erwachsen, weil der Sünder auf solche Weise der Einwirkung zugänglich wird, welche Jesus durch die Kraft seines persönlichen Lebens ausüben will. Diese die Sache in ihrer Tiefe fassende Erkenntniß ging nun verloren.[2] Anstatt die Einsicht über Entstehung und Art des Glaubens lebendig zu erhalten, beschränkten sich die Reformatoren allmählich darauf, lediglich das Erlebniß der Erlösung durch den Glauben ins Auge zu fassen, wie der Christ es immer wieder in den Nöthen seines sittlichen Lebens erfahren soll. Dies war aber eine Verengerung des Gesichtskreises, in welcher sich die Nachwirkungen des römischen Bußsakraments bemerkbar machen. Dem katholischen Christenthum ist eine solche Beschränkung durchaus angemessen, dem evangelischen nicht. Das katholische Christenthum besteht weiter unter dem Schutze unangetasteter Vorurtheile. Diese Vorurtheile gelten zu lassen, ist

---

[1] Vergl. Kawerau a. a. O. 148.

[2] Schon die im Uebrigen kräftige Ausführung in De Capt. Bab. enthält die auf diesen Irrweg führende Formel; vergl. oben S. 44.

katholiſcher Glaube. Der Inhalt deſſen, was man auf ſolche Weiſe gelten läßt, erſcheint uns zum Theil als ganz werthlos. Zum Theil aber iſt er ſo beſchaffen, daß ein Gott ſuchender Menſch dadurch zu Gott geführt werden kann. Deshalb halten wir das Zutrauen feſt, daß ernſte katholiſche Chriſten in dem Bußſakrament ihrer Kirche Gottes Vergebung ſuchen und finden. In einem ſolchen Falle hat der katholiſche Chriſt durch den Spruch der Kirche dasſelbe, was wir empfangen, wenn uns unſer Glaube tröſtet. Die Kriſis des inneren Lebens wird überwunden, indem der Sünder den Eindruck gewinnt, daß ihm Gott mit ſeiner Gnade gegenwärtig iſt. Der Unterſchied des im Weſentlichen gleichen Erlebniſſes bei uns und bei dem Katholiken iſt nur der, daß der Vorgang, der bei dieſem unter der Decke ungeklärter Vorurtheile ſpielt, bei uns in den klaren Vorſtellungen verläuft, in welchen ſich die Gewißheit des Glaubens vollzieht. Der evangeliſche Chriſt erlebt die Vergebung ſeiner Sünden, wenn die Thatſachen, an denen ſich ſein Glaube entzündet, ihm den Eindruck einer Liebe Gottes machen, die ihm trotz ſeiner Sünde zugewendet bleibt und die grade die tiefere Erkenntniß der Sünde zu einem Mittel ihres Rettungswerkes macht. Weder das Erlebniß der ſittlichen Noth noch ihre Auflöſung durch den Empfang der Vergebung erſcheint dabei als ein iſolierter Vorgang wie bei dem katholiſchen Bußſakrament. Beide Vorgänge ſtellen ſich vielmehr dar als Momente im Leben des Glaubens, welche ſich wiederholen müſſen, ſo lange wir in ſittlicher Entwicklung ſtehen und mit der Sünde zu kämpfen haben. Beide Vorgänge haben durch dieſen Lebenszuſammenhang mit dem Glauben ihre Kraft und Wahrheit. Die Reue oder die Erfahrung ſittlicher Noth gewinnt erſt dadurch ihre gottgewollte Schärfe, daß der Glaube, der das Gute als die Macht des Lebens verſtanden hat, dem Sünder ſeine Sünde klar macht. Die Erfahrung der Vergebung Gottes aber kann nur da vorhanden ſein, wo der Glaube aus den Thatſachen, die ihn ſelbſt begründen, die göttliche That der Vergebung hervorbrechen ſieht. Dieſe richtige Auffaſſung des chriſtlichen Lebens hängt aber natürlich davon ab, daß der Glaube in ſeinem Vollſinn verſtanden wird, als ein Verkehr mit Gott, zu welchem Gottes Offenbarung den Chriſten bringt. Dieſes Ver-

ſtändniß des Glaubens fehlt der römiſchen Kirche. In Folge deſſen ſieht ſie die Erlöſung aus der Noth des böſen Gewiſſens nicht als ein Moment in dem Lebenszuſammenhange des Glaubens, ſondern als einen vereinzelten Vorgang, der an die beſondere Thätigkeit eines kirchlichen Inſtituts geknüpft iſt. In eine ähnliche Auffaſſung haben ſich auch die Reformatoren wieder einengen laſſen. Sie wollten und mußten das Glaubensgut der Sündenvergebung davor ſchützen, daß es ohne ſittlichen Ernſt, als eine wohlfeile Wahrheit für den natürlichen Menſchen, dargeboten und hingenommen werde. Das haben ſie auch erreicht, aber um einen hohen Preis. Sie haben die ſchwerſte Gefahr für die evangeliſche Kirche beſeitigt, als ſie die Erkenntniß wieder ſicher ſtellten, daß ein reges Sündenbewußtſein zum Chriſtenthum gehört. Das Leben eines rechten Chriſten bewegt ſich immer wieder durch ſolche Momente, in denen mit der Sünde das aus ihr erwachſende Gericht tief empfunden wird. Wer das nicht erlebt, iſt ein homo otiosus, der eben darin, daß Gott zu ſeiner Sünde ſchweigt, ſein Gericht erleidet. Aber damit hatte man wahrlich nichts gewonnen, was die alte Kirche nicht ſchon gehabt hätte. Davon war ja Luther grade ausgegangen, daß ihn die energiſche Anweiſung der Kirche, er müſſe ſeine Sünden bedenken und von Herzen bereuen, rathlos gelaſſen hatte. Sollte es nun trotzdem jetzt genügen, jene Forderung in ihrem unbeſtreitbaren Recht ſich vorzuhalten? Die Reformatoren haben damals ſo verfahren, als ob das ausreichte. Nur bei der Frage, wie der Chriſt die Vergebung erlange, gingen ſie über die alte Kirche hinaus. Denn ſie knüpften den Erwerb der Vergebung an das gläubige Verſtändniß Jeſu Chriſti, nicht an die Unterwerfung unter das Richteramt der Kirche. Dagegen bei den Fragen, die die Reue betreffen, kehrten ſie im Weſentlichen auf den Standpunkt der römiſchen Kirche zurück. Denn für die Entſtehung der Reue zogen ſie nur zwei Faktoren in Betracht, nämlich erſtens das Geſetz, zweitens die Bereitwilligkeit des Sünders auf die Forderung und Drohung des Geſetzes zu hören. Davon aber war nicht mehr die Rede, daß der Chriſt durch ſeinen Glauben zu wahrhaftiger Reue gebracht werde. Das iſt nun ohne Zweifel dieſelbe Auffaſſung der Reue, die auch in der römiſchen Kirche herrſcht.

Digitized by Google

In Folge dessen mußte auch in der christlichen Lebensführung die römische Praxis wieder aufkommen. Wenn man sich nicht mehr klar machen konnte, wie die Reue aus dem Glauben hervorgehe, so mußte die Reue aus dem Rahmen des christlichen Lebens überhaupt herausfallen. Sie mußte dann als ein besonderes Werk erscheinen, das geleistet werden müsse, bevor man sich als Christ fühlen könne. Eine solche Aufgabe aber versetzt den aufrichtigen und ernsten Menschen in eine ziellose Unruhe, weil er niemals weiß, ob er seine Sünden genugsam hervorgeholt und schmerzlich empfunden hat. Wer dagegen die Aufgabe ohne Mühe fertig bringt, wird in seiner Leichtfertigkeit bestärkt und findet neue Nahrung für sie in der Vorstellung, daß das Leben im Glauben selbst keine Anregung zur Reue bietet. Es ist das dieselbe innere Verfassung, in der sich der katholische Christ vor und nach dem Empfange der Absolution befindet. Vorher die Abfindung mit einer Aufgabe, die nur um den Preis der Aufrichtigkeit für lösbar angesehen werden kann; nachher eine sittlich leere Sicherheit, die nichts enthält, was den Menschen über sein bisheriges Wesen emporführen könnte und die so lange andauert, bis sie durch eclatante Sündenfälle gestört oder in Folge ceremonieller Gewöhnung durch einen neuen Versuch der Reue abgelöst wird. Das christliche Leben dreht sich hierbei lediglich um die Frage, wie der Christ sein Heil gegen die Gefahren sicher stelle, die ihm aus seiner Sünde erwachsen. Aber um diese Gefahren ernstlich empfinden zu können, muß man ein Christ sein. Man beschäftigt sich in der That bei jener Frage mit dem höchsten Problem des Christenlebens. Denn etwas Höheres wird uns nicht zu Theil als daß wir aus tiefer Reue zu innerem Frieden kommen. Aber zu diesem Erlebniß giebt es keinen andern Weg als den, daß man ein Christ wird. Für den katholischen Christen ist das kein Problem. Nichts ist ja einfacher, als daß man getauft wird und der Kirche den Gehorsam leistet. Sind diese Bedingungen erfüllt, so ist man in katholischem Sinne ein Christ. Es ist dann selbstverständlich, daß man sich auch bisweilen durch Vorhaltung des Gesetzes zur Reue stimmt und darnach sich von der Kirche vergeben läßt. Für uns dagegen ist die Frage, wie wir Christen werden, nicht so leicht zu erledigen.

Digitized by Google

Wir ſehen uns immer von Neuem vor die Frage geſtellt, wie wir Gottes gewiß werden. Uns ein für alle Male damit abzufinden, iſt uns nicht möglich. Das Eine was Noth thut, iſt daher für uns, daß wir in jeder beſtimmten Lebenslage Gottes Offenbarung an uns zu erfaſſen ſuchen. Erſt wenn wir ſo Gott gefunden haben, kann in dieſer beſtimmten Lebenslage eine λύπη κατὰ θεόν in uns entſtehen. Dann kann in der aufrichtigen Empfindung ſittlicher Noth und in der Errettung aus ihr unſer inneres Leben vertieft und bereichert werden. Nach der katholiſchen Praxis entſchließt man ſich zur Reue, wie man ſich vorher zum Glauben entſchloſſen hat. Bei den evangeliſchen Chriſten ſoll es ſo zugehen, daß er immer von Neuem nach Gewißheit des Glaubens ringt und alsdann unter dem Eindruck des ſich ihm offenbarenden Gottes eine wahrhaftige Reue erlebt. Dort iſt die Reue etwas beſonderes neben dem Glauben, hier ſoll ſie ein Moment im Leben des Glaubens ſein.

Angeſichts der ſittlichen Verwilderung konnten die Reformatoren wohl den Eindruck gewinnen, daß ſie es gar nicht mehr mit chriſtlichen Gemeinden zu thun hätten. Daß ſie unter dieſen Umſtänden vor Allem ſittliche Zucht verlangten, und von den Predigern die Predigt des Geſetzes, war durchaus richtig. Denn wie kann Glaube entſtehen ohne ſittliche Zucht? Aber die ſittliche Erziehung des Volkes bedeutete doch wahrlich etwas mehr, als das, wozu die Reformatoren aufforderten. Die Geſetzespredigt, die ſie verlangten, war die Drohung durch das Geſetz. Ohne Zweifel kann dieſe Drohung nicht fehlen, wo überhaupt das Geſetz ernſtlich verkündigt wird. Denn das läßt ſich nicht verbergen, daß das Geſetz der Weg des Lebens, und daß die Sünde der Leute Verderben iſt. Aber die Hauptſache iſt doch, daß die Menſchen dazu erzogen werden, das Geſetz zu verſtehen. Das ſittliche Geſetz verſtehen wir aber noch nicht, wenn wir die daran geknüpften Drohungen für wahr und ernſthaft halten, ſondern erſt dann, wenn wir irgendwie ſeinen eigenen Inhalt in ſeiner Macht und Bedeutung empfunden haben. Deshalb iſt das directe Ziel aller ſittlichen Erziehung, die Menſchen in eigener unleugbarer Erfahrung die Wahrheit finden zu laſſen, daß der perſönliche Geiſt allein im Guten wahrhaftiges

Digitized by Google

Leben hat. Dieses Ziel ist zwar nicht kurzer Hand durch eine stürmische Predigt zu erreichen; aber es ist das die Aufgabe, die der christlichen Gemeinde wirklich gestellt ist. Nicht nur die Pfarrherren, sondern jeder Christ soll dazu das Zeugniß der heiligen Schrift von durch Gott befreitem persönlichen Leben verwerthen. Wenn er es ernstlich thut, so wird auch der Dienst seiner eigenen Liebe dazu beitragen, in Andern den Eindruck von der segnenden Macht des Guten zu wecken. Der Mensch, der diesen Eindruck gewonnen hat, steht damit ohne Zweifel im Anfang des Glaubens sowohl wie der Reue. Es beginnt damit eine Entwicklung aus dem Geiste Gottes, die sicherlich durch Momente zerschmetternder Reue führt, aber auch auf die Höhe des Glaubens zu dem Erlebniß der Sündenvergebung führen kann. Eine solche Anweisung zu der Gesetzespredigt in vollem Sinne, d. h. zu sittlicher Erziehung haben die Reformatoren damals nicht gegeben. Verwirrt durch die Dringlichkeit der Noth und befangen durch die altgewohnte Betrachtungsweise der katholischen Bußpraxis haben sie einen kürzeren Weg beschritten. Durch die Drohung des Gesetzes sollte die Angst wegen der Sünde geweckt und dadurch die nöthige Vorbereitung für den Empfang der Vergebung beschafft werden. Dieses Verfahren entsprach in der That der katholischen Bußpraxis. Das Gefühl der Unseligkeit, das leere Verlangen nach Lebenserhaltung sollte die Menschen zum Empfang des Heils vorbereiten. Aber was das Heil selbst ist, ein Leben im Guten und deshalb in dem Geiste Gottes, lernten sie auf diese Weise nicht verstehen. Schneller kam man allerdings zu einer praktischen Wirkung. Die Reformatoren konnten ja auf den in dem Volke noch herrschenden katholischen Glauben sich stützen, und sie haben es gethan. Die Lehre von Gott, daß er als der Vergelter lebe, herrschte noch als allgemeines Vorurtheil. Wenn man das mit einer energischen Vorhaltung der Gesetzesdrohung zusammenwirken ließ, so konnte die Angst leicht erregt werden, der man die Botschaft von der Vergebung bringen wollte. Aber der Noth wurde dadurch gewiß nicht abgeholfen. Mit der Erregung solcher Angst konnte man wohl die Bosheit äußerlich bändigen, aber nicht den Sünder retten. Wie oft hatte Luther selbst das unwiderleglich ausgeführt. Jetzt

ließen sich die Reformatoren selbst darauf ein, einen solchen äußerlichen Erfolg, den die herrschende Verwilderung als einen hohen Gewinn erscheinen ließ, als das eigentliche Werk der christlichen Gemeinde an den Seelen anzusehen. Aber mit einer Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, die man lediglich der erregten Sündenangst als tröstende Wahrheit darbietet, läßt sich christliches Leben ebensowenig pflegen wie mit der Absolution durch den Priester, die auf dieselben Zustände bei dem Empfänger rechnet. Das Christenthum läßt sich nun einmal nicht auf diesen engen Kreis einschränken. Es ist ein Leben im Glauben. Der Glaube aber ist in seinen einfachen und unveränderlichen Grundzügen das Innewerden der unendlichen Macht in dem persönlich lebendigen Guten, durch welches Gott auf uns einwirkt. Bei der Pflege dieses Glaubens ergeben sich freilich keine plötzlichen Machtwirkungen auf die Massen, wie der bedrängte Politiker sie sich wünscht. Aber es wird dadurch die sittliche Erziehung eingeleitet, in deren Verlaufe das christliche Heil als die wahrhaftige Aussöhnung mit dem gerechten und allmächtigen Gott erlebt werden kann. Die durch Drohung und Verheißung wirkende Gesetzespredigt kann eine äußere Ordnung schaffen, falls der Bestand katholischen Glaubens im Volke vorausgesetzt werden kann. Das hat sie auch im Protestantismus geleistet. Wir wollen die äußere Ordnung, die mit den Zuchtmitteln des Gesetzes aufgerichtet werden kann, gewiß nicht verachten. Sie ist nöthig. Aber sie ist nicht das eigentliche Werk der christlichen Gemeinde, sondern das Werk des Staates. Früher konnte sich die Kirche dazu aufgefordert sehen, an dieser Polizei sich direct zu betheiligen. Jetzt muß sie in demselben Maße darauf verzichten, als die Vorurtheile katholischen Glaubens aus den Massen schwinden. Sie kann es aber auch getrost. Denn die Ordnung des Staates hat heute eine gewaltigere Macht als zur Zeit Luthers. Und vor Allem ist das Leben im Glauben viel mehr werth als jene Ordnung.

Der Fehler, den die Reformatoren damals begingen, war also gewiß nicht der, daß sie die trotzdem vorhandene Christlichkeit der Gemeinden ignorierten, die doch in der That höchst zweifelhafter Natur war. Jene Meinung scheint auch Loofs zu

befolgen[1], wenn er die dogmengeschichtliche Bedeutung des antinomistischen Streites darin findet, daß man sich gewöhnte, an Stelle der immerwährenden Christenbuße lediglich die Bekehrungsbuße ins Auge zu fassen. Mit der Unterscheidung zwischen Bekehrungsbuße und Christenbuße, welche in der orthodoxen Theologie von Gerhard an stark betont wird, ist überhaupt nicht viel auszurichten. Der Fortgang des Christenlebens ist ein immer neues Anfangen; die Buße eines Christen ist immer Bekehrungsbuße, ein schmerzvolles Hindurchbrechen zu einem bisher nicht gekannten Licht. Auf der andern Seite ist auch eine Bekehrungsbuße, bei der es anders zuginge, wie bei der Christenbuße, nicht denkbar. Denn eine Reue, welche nicht durch eine innere Antheilnahme an dem Guten motiviert ist, kann nicht der Bekehrung dienen, sondern nur der Verstockung. Sie ist nichts weiter als eine kräftige Aeußerung des Wohlgefallens an der Sünde und des Schmerzes über lästige Folgen der Sünde. Wenn aber die Reue, die zur Bekehrung gehört, durch eine innere Antheilnahme an dem Guten motiviert sein soll, so muß sie aus dem Glauben hervorgehen, in welchem allein der Mensch die Feindschaft seines natürlichen Lebens gegen das Heilige überwindet. Es ist also für den Charakter einer rechtschaffenen Reue ganz gleichgültig, auf welchen Zeitpunkt man sie verlegt, ob in den Anfang oder in den Fortgang des Christenlebens. In jedem Falle durchbricht sie bisherige Schranken des inneren Lebens und in jedem Falle geht sie aus dem Glauben hervor. Der Fehler, der bei der Auseinandersetzung der Reformatoren mit Agricola begangen wurde, ist vielmehr darin zu suchen, daß keiner der streitenden Theologen im Stande war, den Glauben als die Grundform aller inneren Regungen, die zum christlichen Leben gehören, klar zu machen. Das kann man nur leisten, wenn man streng daran festhält, daß der Glaube nichts anderes ist, als die innere Hingabe an Gott, die Gott selbst bewirkt. Agricola hat das gewiß nicht vermocht, denn gerade er hat die Formel veranlaßt, welche am deutlichsten zeigt, daß jener reformatorische Gedanke vom Glauben sich gegen die bequemere katholische Vorstellung

[1] Vergl. a. a. O. S. 384.

Digitized by Google

nicht behaupten konnte. Bei dem Vergleich zu Torgau im November 1527 hatte er, um Melanchthon gegenüber Recht zu behalten, gesagt, wenn die Drohungen des Gesetzes die Reue erregen sollten, müsse doch wenigstens die fides minarum vorhergehen. Diese Form hatte er selbst dem Gedanken gegeben, daß eine rechtschaffene Reue eine Regung des Glaubens sein müsse. Die fides minarum aber, wenn sie nicht aus einem ganz andersartigen Glauben hervorgeht, ist katholischer Glaube, das gewohnheitsmäßige Fürwahrhalten der Vorstellung, daß es einen Gott giebt, der die Sünde straft. Das für die damalige Lage Bezeichnende ist also die Thatsache, daß die Reformatoren in der Einleitung des „Unterrichts der Visitatoren" erklären konnten, sie blieben bei ihrer bisherigen Lehre, weil ja für die Reue, die sie forderten, der Glaube nöthig sei, „daß Gott sei, der da drewe, gebiete vnd schrecke."[1] Bei ihrer bisherigen Lehre wären die Reformatoren nur dann geblieben, wenn sie auch jetzt daran festgehalten hätten, daß nichts die Menschen bessern und retten könne als die Entstehung wahrhaftigen Glaubens in ihrem Herzen. Solchen Glauben zu gewinnen, mußte auch jetzt für den einzelnen wie für die Gemeinde als das allein direct zu Erstrebende hingestellt werden. Anstatt dessen behandelten sie einen in Wahrheit werthlosen Glauben als etwas selbstverständlich vorhandenes und die Reue als das, was auf Grund solchen Glaubens direct erstrebt werden könne und müsse. Daraus folgte, daß es den Reformatoren unmöglich wurde, die Ausführungen über contritio und fides, auf welche sie sich von jetzt an beschränkten, richtig zu ergänzen. So wie diese Ausführungen in der Apologie vorliegen, sind sie trotz ihrer oben hervorgehobenen Bedeutung ein Bruchstück. Denn sie lassen die Frage unerledigt, wie die conscientia perterrefacta, ohne welche die Erlösung nicht vollendet werden kann, entstehe. In dieser Beziehung ihre Lehre richtig zu ergänzen, hätten sie nur dann vermocht, wenn sie hätten wagen dürfen, in jenem einfachen Erlebniß des sittlichen Verkehrs, wie wir es oben dargestellt haben, die Regung des Glaubens anzuerkennen. Wenn in der That das Angezogenwerden von der persönlichen Erscheinung

[1] C. R. XXVI, 52.

des Guten Glaube ist, — freilich ein Glaube der sich nicht aus sich heraus zu vollem christlichen Glauben entwickeln kann —, dann kann man sich klar machen, wie wirklich aus dem Glauben Reue hervorgeht. Wird dagegen an diesem einfachen Erlebniß die göttliche Triebkraft des Glaubens nicht erkannt, denkt man sich vielmehr den Glauben von vornherein im Besitze der hohen Gedanken, in welchen sich das innere Leben des Erlösten entfaltet, — dann ist es nicht mehr möglich die Reue aus dem Glauben abzuleiten. Dann muß vielmehr jeder, der es mit diesem geistigen Besitze des Glaubens ernst nimmt, die Meinung vertreten, daß man, um ihn zu erwerben, die Reue erlebt haben müsse. Die Reue wird dabei, trotz aller theologischen Cautelen, in der Praxis als eine Aufgabe des Menschen behandelt werden, die er gelöst haben muß, bevor er auf die Stufe des Glaubens gelangen kann.

Eine richtige Einsicht in das Wesen der Reue hat Luther sich allerdings bewahrt. In den Schmalkaldischen Artikeln[1] und in den Disputationen gegen die Antinomer von 1538[2] hat er wiederholt, daß die rechte Reue nicht ein Werk des Sünders sei, das er sich vornehmen könne, wann er wolle, sondern ein Widerfahrniß, das über ihn komme, wenn das Gesetz ihn im Innersten trifft und seine Sünde ihm offenbart. Wir werden daher auch, ohne Widerspruch befürchten zu müssen, fordern dürfen, daß wir dies als eine gesicherte Erkenntniß der Reformation festhalten. Daraus scheint doch nun die praktische Regel zu folgen, daß wir uns die Reue nicht zur Aufgabe machen dürfen. Bei dem katholischen Bußsakrament wird sie als Aufgabe gestellt. Für den evangelischen Christen muß das verboten sein. Wenn aber daneben das Widerfahrniß der Reue, und zwar in der Form der terrores conscientiae, als ein unentbehrliches Element des Christenlebens behauptet wird, so fragt sich, wie uns dies als ein Element unseres eigenen Lebens gesichert wird, ohne daß wir uns die Reue direkt zur Aufgabe

[1] III, 3, 2 u. 18.

[2] E. A. var. arg. IV, 425: dolorem finxerunt esse actum elicitum vi arbitrii liberi, qui detestaretur peccatum, quoties vellet aut nollet. Cum dolor is sit passio seu afflictio, quam conscientia velit nolit pati cogitur lege tangente seu torquente.

machen. Die Antwort, welche die evangelische Theologie auf diese Frage bisher gegeben hat, ist dieselbe, welche bereits in der Apologie[1] und in der Concordienformel[2] steht. In der christlichen Gemeinde wird das mit dem Evangelium verbundene Gesetz verkündigt. Indem es uns unsere Sünde und den Zorn Gottes offenbart, versetzt es uns in die terrores conscientiae, in denen wir immer weiter von Gott abkommen würden, wenn uns nicht das Evangelium als die andere Kundgebung Gottes zugänglich wäre. Es wird dabei durchweg unter Hinweis auf Luthers Kampf gegen die scholastische Lehre von der attritio der Möglichkeit gedacht, daß lediglich die Furcht vor Strafe den Schmerz über die Sünde erregt. Daß das keine rechte Reue sei wird bereitwillig zugegeben. Aber die Auskunft, die Chemnitz und J. Gerhard darüber geben, wie sich eine richtige Reue von einer solchen heuchlerischen unterscheide, ergiebt keine sicher leitende Regel für die christliche Praxis. Chemnitz erklärt einfach, wenn lediglich die Furcht vor der Gesetzesdrohung die Reue errege, so sei der heilige Geist bei dem Vorgange nicht betheiligt.[3] Das ist ohne Zweifel richtig. Aber es fragt sich eben, wie das zugeht, daß nicht nur die Furcht vor der Strafe komme, sondern der heilige Geist durch die concio legis den Schmerz über die Sünde erregt. J. Gerhard[4] begnügt sich damit, die Unterscheidungsmerkmale der wahren und falschen Reue vollständiger aufzuzählen. Das wichtigste sei, daß die Frommen sich darüber betrüben, daß sie Gott beleidigt haben, während die Heuchler durch den Gedanken an die Strafe geängstigt würden. Im Uebrigen bleibt auch er dabei stehen, daß nur in dem ersteren Falle der heilige Geist wirke, in dem zweiten nicht. Wir kommen damit über die bloße Anerkennung der Thatsache nicht hinaus, daß die concio legis in dem Sünder eine wahre oder eine falsche Reue bewirken könne. Aber wir müssen uns doch irgendwie klar machen können, wie wir unser eigenes christliches Leben darauf hin einrichten, daß in uns die concio legis eine wahrhaftige Reue

[1] Vergl. V, 29.
[2] Vergl. F. C. V, 24.
[3] Vergl. Ex. conc. Trid. ed. Preuss p. 439.
[4] Vergl. Loci ed. Preuss III, 241.

schaffe. Diese Aufgabe ist uns doch sicherlich gestellt, wenn wir auch auf die Erregung der Reue nicht direct ausgehen sollen. Ueber diese Aufgabe ist bei jenen besten Zeugen der lutherischen Orthodoxie kein Wort zu finden. Wenn aber darüber keine Klarheit herrscht, so müssen die Versuche, die Reue durch irgend eine religiöse Technik hervorzurufen, wieder aufkommen. Der Antrieb dazu muß um so stärker sein, je ernster man es mit der Wahrheit nimmt, daß der Christ ohne die Erfahrung sittlicher Noth kein Leben gewinnt. Die Anweisung zu einer solchen religiösen Technik ist auch im Grunde bereits bei denselben Orthodoxen zu finden, die daneben doch noch den Satz Luthers verfochten, daß die rechte contritio nicht violenta, nicht actio sondern passio sei. Denn da wo Gerhard von den media praeparatoria für die contritio redet, nennt er recordatio peccatorum, consideratio legis, meditatio irae divinae. Er bemerkt dabei, die Reue bestehe noch nicht in der ernsthaften Vornahme dieser Dinge, sondern in den Aengsten, welche den Menschen in Folge solcher Uebungen befallen, falls sich mit dem menschlichen Thun die Gesetzeswirkung des heiligen Geistes verbindet.[1] Es ist unvermeidlich, daß nach dieser Anweisung Alle, die mit dem Christenthum Ernst machen wollen, sich in dem Gebrauch jener Mittel üben werden, um die Reue in sich zu erzeugen. Die Technik, die der Pietismus in dieser Beziehung entwickelt hat, ist danach nicht ein Abfall von der orthodoxen Lehre, sondern ihr Ergebniß.

Die Frage, wie der Christ zu einer rechten contritio gelange, führt sicher wieder zu der contritio violenta des katholischen Bußwerks zurück, so lange die einfache Wahrheit verkannt wird, daß Gott nichts weiter von uns fordert, als daß wir ihn und den Nächsten lieben. Das Gewicht dieser Forderungen soll und kann die Einbildung verdrängen, als ob wir nach Gottes Willen noch besondere Mittel anwenden müßten, um auch die Reue in uns zu erregen oder vorzubereiten. Der Christ, der diesen Forderungen nachzuleben versucht, braucht sich nicht um rechtschaffene Reue zu sorgen. Denn er weiß, daß sie ihm auf diesem Wege begegnet,

[1] A. a. O. 244.

Digitized by Google

ohne alle gewaltſame Vorhaltung zukünftiger Strafen als eine gegenwärtig empfundene Noth, aus der ihn nur Chriſtus retten kann. Die religiöſe Forderung ſchließt die ſittliche ein. Die religiöſe Forderung aber bedeutet, daß wir den Glauben üben und ſuchen ſollen; und grade dann, wenn unter dem Eindruck der Macht des Guten der Glaube in uns aufflammt, entſteht die Reue. Wir bekommen dabei eine Ahnung von dem, was wir ſein ſollten, und empfinden nun erſt, was wir ſind. Wenn ſich uns Gott in einer ſolchen Regung des Glaubens offenbart, ſo wird es uns auch klar, daß wir vor ſeinem Angeſicht nicht beſtehen können, wenn nicht Chriſtus für uns eintritt. Wenn der Sünder erfährt, daß ihn die Macht des Guten zu tiefſter Ehrfurcht zwingt, daß ſich ihm alſo dieſe Macht des Guten als eine unendliche Macht aufdrängt, ſo empfindet er auch mit derſelben Gewalt, wie nichtig er ſelbſt iſt in Vergleich mit dem, was ſich ihm offenbart. Dieſe Erfahrung, die der ſittlich weit geförderte Chriſt in derſelben Weiſe macht, wie ein Anderer, der vielleicht zum erſten Male dem Verſtändniß des ſittlich Guten erſchloſſen wurde, iſt allein wahrhaftige Reue. Denn in dieſer Erfahrung iſt der Sünder durch eine heilige Regung, die ihn im Innerſten ergriffen hat, durch Ehrfurcht an die ihm erſchienene Macht des Guten gebunden und fühlt ſich doch durch das Gute gerichtet. In den Aengſten dagegen, welche durch die beſonders angeſtellte Meditation des Geſetzes und des Zornes Gottes erregt werden, wirkt nicht die Macht des Guten, ſondern die Selbſtſucht des Sünders. Vor einer ſolchen heuchleriſchen Reue werden wir bewahrt, wenn wir uns klar machen, daß Gott jene Bemühungen ebenſowenig von uns verlangt, wie irgend ein anderes ceremonialgeſetzliches zur Sicherſtellung des Heils unternommenes Werk. Gewiß kann der Menſch durch jene Aengſte leicht dazu gebracht werden, daß er bereitwillig die Lehre aufnimmt, Chriſtus habe für ihn die Strafe getragen und das Geſetz erfüllt. Aber was hat er damit gewonnen? Eine Verſöhnung mit Gott gewiß nicht. Denn Gott hat er dabei überhaupt nicht vor Augen, ſondern ſich ſelbſt. Er erreicht alſo auf dieſe Weiſe zwar eine Beruhigung ſeines Selbſterhaltungstriebes, aber nicht eine Verſöhnung mit Gott. Eine wirkliche Reue tritt unwillkürlich

in der Entwicklung des Glaubens auf, in welchem wir Gott suchen und finden. Sobald dieser Moment in der Entwicklung des Glaubens eingetreten ist, sind wir im Stande, nicht nur eine Lehre von der Versöhnung aufzunehmen, sondern Christus selbst als den Versöhner. Denn in ihm tritt uns nicht nur die persönlich vollendete Macht des Guten entgegen, die uns aufs Tiefste an sich fesselt und uns richtet, sondern auch die durch die Sünde nicht zu überwindende Liebe zu den Sündern. An dieser Thatsache gewinnt der Sünder die Reue des Glaubens, in der er sich selbst aufgiebt und verabscheut; aber an derselben Thatsache richtet er sich zu der erlösenden Erkenntniß auf, daß ihm Gott einen unbegreiflichen Erweis der Vergebung zu Theil werden läßt und ihn nicht verlassen will. Dann ist er auch im Stande, die Wahrheit der Lehre zu erleben, daß Christus stellvertretend für ihn gelitten und das Gesetz erfüllt hat. Also die Anweisung zu rechtschaffener Reue, deren der evangelische Christ bedarf, lautet: suche und übe den Glauben. Auf diesem Wege wird ihm erst offenbar, was das Gesetz Gottes bedeutet, und was die Erfahrung des Zornes Gottes ist. Aber freilich können wir diesen Weg nicht beschreiten, wenn wir nichts davon wissen wollen, daß der Glaube ein immer neues Innewerden Gottes ist. Wer sein inneres Leben in der Einbildung vertrocknen läßt, daß er den Glauben an Gott ein für alle Mal besitze, erfährt auch keine lebensvolle Reue. Diese Vertiefung seines Wesens kann nur der Mensch haben, der sich immer wieder zum Leben erwecken läßt durch die Frage: wie werde ich Gottes als der gegenwärtig auf mich wirkenden Macht des Guten gewiß? Dann werden ihm die Augen aufgehen für die Erweisungen göttlicher Macht, von denen er inmitten des sittlichen Verkehrs umgeben ist. Uns selbst bringen wir zur Reue durch den Glauben, Andere durch dienende Liebe.

Digitized by Google

III.

Geſchichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche.

Von

Adolf Harnack.

1.

Die Rechtfertigungslehre iſt bekanntlich in der alten Kirche vor Auguſtin niemals Gegenſtand einer großen dogmatiſchen Controverſe geworden. Erſt durch den Kampf mit Pelagius rückte ſie in den Vordergrund, erhielt aber ſofort durch Auguſtin eine ſo ausgezeichnete Faſſung, daß ſich die abendländiſche Kirche ein Jahrtauſend lang bei ihr beruhigte. In Auguſtin's Löſung des Problems ſchien die Ehre Gottes und Chriſti in einer Weiſe verherrlicht, die ſchlechterdings nicht übertroffen werden konnte. Viele Lehrer der Kirche haben im Mittelalter verſucht, unter der Hülle auguſtiniſcher Formeln ſemipelagianiſche und pelagianiſche Lehren einzuführen; aber kein einziger namhafter Theologe iſt „auguſtiniſcher" als Auguſtin geweſen. Ueberall handelte es ſich nur darum, das nachzuerleben und kräftig zum Ausdruck zu bringen, was er in ſich erlebt und ausgeſprochen hatte. Die Art, wie er — ſchon vor dem pelagianiſchen Kampf — auf Grund der Pſalmen und pauliniſchen Briefe unter der Anleitung des Victorinus und Ambroſius das Verhältniß zu ſeinem Gott gefunden und beſtimmt und wie er es dann in dem Kampfe mit dem Gegner verkündet hatte, ſchien eine Grenze zu ſein, über die kein Chriſt hinauskommen könne. Auguſtin's Bekenntniß und das Zeugniß des Apoſtels Paulus von der ſeligmachenden Gnade Gottes in Chriſto

deckten sich nach dem Urtheil der mittelalterlichen Kirche vollkommen und standen für die Meisten auf einer fast unerreichbaren Höhe, zu welcher die Einen, wie Bernhard und Thomas, hinaufzustreben sich bemühten, während die Anderen nach Wegen suchten, um sie zu umgehen.

Es war daher innerhalb der Dogmengeschichte ein Neues, als die Reformatoren ihren evangelischen Glauben zu einer Rechtfertigungslehre entwickelten, in welcher das Auge geschulter Dogmatiker eine bisher unerhörte Abweichung von Augustin erblicken mußte. Der kürzeste Ausdruck für diese Abweichung schien in der vox exclusiva „sola" gegeben. Zwar hatte die Augsburgische Confession — es gehört das auch zu ihrer „Leisetreterei" — im 4. und 20. Artikel jenes „sola" vermieden; aber in der Apologie hatte sich Melanchthon wieder ermannt und das Wort (Art. IV [II] § 73) ausdrücklich in Schutz genommen. Daß es wirklich der treffendste Ausdruck für das war, was die Reformatoren im Gegensatz sowohl zum herrschenden abusus, als zum usus der kirchlichen Lehre durchführen wollten, unterliegt keinem Zweifel. Mit Recht setzten deßhalb die altgläubigen Gegner mit ihrer Polemik hier ein und suchten das Irrthümliche der neuen Lehre sowohl aus der Sache selbst als aus dem Zeugniß der Väter zu erweisen. Aber die letzteren, d. h. Ambrosius und Augustin, wurden bekanntlich auch von Melanchthon in Anspruch genommen — mit Recht, sofern die Gegner in den letzten Jahrhunderten Lehren Raum gegeben hatten, die als ein deutlicher Abfall von Augustin bezeichnet werden müssen, und auch jetzt noch bei ihrer Berufung auf ihn nicht ganz ehrlich waren; mit Unrecht, sofern die thomistische Rechtfertigungslehre sich wirklich mit der augustinischen wesentlich deckte, während die lutherische nur den Gegensatz gegen Pelagius mit ihr gemeinsam hat. Doch wurde von beiden Seiten die Bedeutung der Frage so lebhaft empfunden, daß der Streit um das geschichtliche Recht zurücktrat. Hier wie dort suchte man vor Allem aus der Sache selbst für die eigene Position zu argumentiren, und auch das mühsam componirte Dekret des tridentinischen Concils über diesen Lehrpunkt (de iustificatione, sess. VI) läßt die sachliche Begründung nicht vermissen. Wie großen An-

Digitized by Google

theil an der Fruchtlosigkeit der Controverse das Unvermögen und der böse Wille gehabt hat, sich zu verständigen, inwiefern die Differenzen in anderen wichtigen Fragen ein Einvernehmen in der Rechtfertigungslehre unmöglich gemacht haben, das soll hier nicht untersucht werden. Es genügt daran zu erinnern, daß der älteste Vorwurf, welcher gegen die lutherische Rechtfertigungslehre erhoben worden (s. die Vertheidigung wider denselben im 20. Art. der Augustana), auch der stärkste geblieben ist, der bis auf den heutigen Tag immer wiederholt wird: die evangelische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben führe zu sittlicher Laxheit und zum Leichtsinn, sie entwerthe die guten Werke, stelle sie als unnöthig dar und befördere so ein bequemes Christenthum. Man fügte wohl noch hinzu, eben darauf sei es mit dem „sola fide“ abgesehen, wie das Leben der „Evangelischen“ dies beweise.

2.

Es ist den römischen Polemikern des Reformationszeitalters m. W. unbekannt geblieben, daß die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben bereits in der alten Kirche eine Geschichte gehabt hat, und daß sich diese Geschichte vortrefflich zur Begründung jenes Vorwurfs auf bequemes Christenthum und Leichtsinn verwerthen lasse. Sie führten höchstens den Jakobusbrief und den verurtheilten Ketzer Jovinian aus der alten Kirchengeschichte wider die Protestanten ins Feld. Nicht nur mit Jenem, sondern auch mit Diesem haben sie ihren Gegnern ernstliche Schwierigkeiten bereitet[1]). Aber darüber hinaus sind sie auf die Geschichte der alten Kirche nicht eingegangen — weil sie sie nicht kannten und auch bei dem damaligen Stande der zugänglichen Quellen nicht

[1]) Bei der Haltung, die Melanchthon in der Augustana einnimmt, war ihm die Zusammenstellung mit irgend einem von der katholischen Kirche als Ketzer erklärten Theologen unbequem. Daher nimmt er (August. act. XXVI § 30) den Jovinian nicht in Schutz, sondern sucht ihn von den Evangelischen abzuschütteln, und Apol. XXIII (XI) § 37 erklärt er die Jungfräulichkeit für ein „donum praestantius coiugio“, um nicht als ein Gesinnungsgenosse Jovinian's zu gelten, der Ehe und Jungfräulichkeit auf eine Stufe gestellt hatte.

kennen konnten. Und doch, wenn es eine geschichtliche Rechtfertigung für die ablehnende Haltung, welche die römisch-katholische Kirche gegenüber der evangelischen These eingenommen hat, giebt, so liegt sie in den Erfahrungen, welche diese Kirche in den ersten Jahrhunderten in Bezug auf das „sola" gemacht hatte. Diese Erfahrungen hätten die Kirche damals geradezu genöthigt, eine scharfe Formulirung der paulinischen Rechtfertigungslehre abzulehnen, auch wenn sie dieselbe besser verstanden hätte, als dies thatsächlich der Fall war. Aber ihr selbst unbewußt wirkten die Erfahrungen, die sie einst gemacht, bis in das Reformationszeitalter nach; denn die katholischen Theologen, welche wirklich den Augustinismus wider das Lutherthum vertheidigten, vertheidigten damit eine Lehrgestalt, die zwar primär durch den Abscheu vor Pelagius beeinflußt war, die sich aber secundär auch durch den Gegensatz gegen einen bequemen „bloßen Glauben" bestimmt zeigt. Es ist mir nicht bekannt, daß die älteste Geschichte der These „von der Seligkeit durch den bloßen Glauben" jemals von katholischen oder protestantischen Gelehrten beschrieben worden ist[1]). Ich habe auf sie in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte mehrmals (z. B. III, S. 51 f.) hingewiesen, ohne sie wirklich darzustellen. Zu einer zusammenhängenden Darstellung fehlt auch das Material; aber es läßt sich doch durch sorgfältige Sammlung der einschlagenden Quellen bis auf Augustin und durch einheitliche Verarbeitung derselben eine Skizze entwerfen, die lehrreich und in mehr als einer Hinsicht von Werth ist; denn einerseits wird sie das Verständniß dafür, daß die katholische Kirche bei ihrer augustinischen Fassung der Rechtfertigung verharren zu müssen meint, erhöhen, andererseits wird sie zu der Untersuchung Anlaß geben, ob die alte Kirche irgendwo, indem sie die These von der Seligkeit durch den bloßen Glauben verwarf, den Glauben im lutherischen Sinn getroffen und abgewiesen hat, oder ob sie überall nur einem fruchtlosen Glauben und einer mit ihm verbundenen laxen Moral gegenüber stand. Es bedarf nämlich darüber wohl keiner Worte, daß das „sola fide"

[1]) Ritschl hat sie in seinem Werk über die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ganz bei Seite gelassen; aber er hat auch die Rechtfertigungslehre Augustin's nicht dargestellt.

Digitized by Google

einen verschiedenen Sinn haben kann und gehabt hat. Das „unglückliche" Wort „Glauben" macht es möglich, daß jene These einerseits Ausdruck einer unmoralischen religiösen Anschauung und andererseits der höchsten sittlichen und christlichen Ueberzeugung sein kann. Die römische Kirche behauptet freilich, daß letztlich immer sittliche Laxheit die Folge des „sola fide" sein muß. Dies bestreiten die Protestanten mit Recht. Aber die Einsichtigen unter ihnen geben selbst zu, daß die Gefahr nicht nur in dem „unglücklichen" Wort steckt, sondern daß wirklich die Corruption, welche das Beste zum Schlimmsten macht, sehr nahe liegt, und daß sie auch nicht durch bloße theologische Bearbeitung des Dogmas von der Rechtfertigung entfernt werden kann. Doch hat die evangelische Kirche für ihre Lehre längst Ausdrucksformen geschaffen, welche den Schein, als sei sie gegen die Moral gleichgiltiger als gegen den Glauben, entfernen. Auch wird die Controverse zwischen Rom und dem Protestantismus nicht mehr in der scharfen lehrhaften Zuspitzung geführt, an der übrigens Luther und Melanchthon nicht in erster Linie Schuld sind. Aber da es in der Sache begründet liegt, daß bequemes Christenthum sich mit dem „sola fide" eine Zeit lang zu decken vermag, und da die Gefahr der Corruption diesem Bekenntniß in besonderem Maße droht, so wird es erlaubt sein, den Begriff in dem Umfange zu fassen, in welchem er geschichtlich aufgetreten ist, um dann in jedem einzelnen Fall zu entscheiden, ob das „sola fide" nur ein Mittel war, sich den ernsten Forderungen des Evangeliums an das Leben zu entziehen, oder ob es überzeugter Ausdruck für das Christenthum im Sinne des Paulus gewesen ist. Eine solche Untersuchung wird ungesucht zu einer Vorgeschichte der augustinischen Rechtfertigungslehre werden.

3.

Soweit uns Quellen für das nachapostolische Zeitalter zu Gebote stehen, lehren sie nahezu einstimmig, daß die Kirche der Ueberzeugung lebte und sie verkündete, daß der Mensch durch Glaube und Liebesübung gerecht und selig werde. In klassischer Weise ist diese Ueberzeugung bereits im ersten Clemensbrief

ausgeprägt; aber auch Hermas[1]) weiß es nicht anders. Διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη τῷ Ἀβραὰμ υἱὸς ἐν γήρᾳ — διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη ꝛc. heißt es I Clem. 10, 7. 12, 1. Wenn es auch nicht richtig iſt, zu behaupten, daß in den Schriften der apoſtoliſchen Väter Glaube und tugendhafte Werke coordinirt werden, ſo kann doch darüber kein Zweifel ſein, daß die „πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη" für jene Väter nicht mehr ein ſtreng einheitlicher Begriff war, wie für Paulus, ſondern daß Glaube und Liebesthätigkeit ihnen zwar aufs engſte zuſammengehörten, aber doch als zwei Dinge gedacht wurden, die factiſch nicht immer verbunden ſind. Der Begriff des Glaubens erſchöpfte ſich ihnen weſentlich in den Elementen des Gehorſams, des Wiſſens und der Hoffnung. Eben deßhalb vermochten ſie ſich einen Glauben zu denken und auch bei Anderen zu finden, welcher die Kraft der Liebe und den heiligen Ernſt der Weltflucht vermiſſen ließ. Ohne Schwanken ſtellten ſie den Glauben an die Spitze aller religiöſen Functionen und aller Tugenden; aber daß ſie dieſe zerſplittert und den Glauben als eine Function gefaßt haben, welche der Ergänzung bedarf, iſt eine ſichere Beobachtung.

Dieſe Beobachtung ſoll hier nicht erwieſen, ſondern als bekannt vorausgeſetzt werden. Wohl aber bedarf es einer kurzen Orientirung darüber, wie ſich eine ſolche Betrachtung trotz der grundlegenden Wirkſamkeit des Apoſtels Paulus ſo allgemein in der Heidenkirche durchzuſetzen vermochte. Um dieſes Problem zu löſen, wird man auf folgende Momente verweiſen dürfen: 1) Paulus iſt nicht der einzige Heidenmiſſionar geweſen; große Gemeinden, wie die römiſche, haben ſich unabhängig von ihm gebildet; wir dürfen aber mit Grund vermuthen, daß die ſcharfe Entgegenſetzung von Glaube und Werken ihm eigenthümlich geweſen iſt. 2) Paulus ſelbſt hat die lehrhafte Ausprägung des „sola fide" in ſeiner Miſſionspredigt nicht ſo in den Vordergrund gerückt, wie man das nach dem Römer- und Galaterbrief vermuthet; vielmehr — namentlich die Korintherbriefe ſind hier für den negativen Be-

[1]) Zahn (Der Hirte des Hermas S. 189 f.) hat das beſtritten; doch ſ. gegen ihn Lipſius, Ztſchr. f. wiſſenſch. Theol. 1869 S. 258 n. 1 und ſchon früher 1865 S. 275.

weis von Wichtigkeit — wird jenes „sola fide“ nur dort beherrschend in seiner Lehrverkündigung hervorgetreten sein, wo er sich mit den judaistischen Gegnern auseinanderzusetzen hatte. Die Sache, auf welche es ihm ankam und die er gewiß nie verhüllt hat, ließ sich auch in der Verkündigung vom Kreuzestode Christi und in der Botschaft von dem Geiste, der in den Herzen der Gläubigen regiert, zum Ausdruck bringen, ohne daß es der antithetischen Formel „nicht die Werke, sondern der Glaube“ bedurfte. 3) Auch dort, wo er gewirkt und wo man seine Lehre von dem Glauben im Gedächtniß behalten hat, war man selten im Stande, sie ganz in sich aufzunehmen und als die eigene Ueberzeugung zu reproduciren; denn dazu gehörte ein doppeltes, erstlich das volle Verständniß des Evangeliums als Religion, und zweitens das volle Verständniß des Evangeliums als der Religion, welche mit dem Judenthum auch die Religion des Alten Testamentes überwindet. Beides aber war der Heidenkirche zu hoch. So erklärt es sich, daß selbst Solche, welche auf dem einen Blatte ihrer Schriften den paulinischen Gedanken von der Souveränetät des Glaubens reproducirt haben, auf dem anderen das Gegentheil zum Ausdruck bringen und damit beweisen, daß sie den Paulinismus doch nicht innerlich sich zu eigen gemacht haben. Der Brief des Clemens liefert dafür den Beweis. Clemens hat c. 32, 3 f. geschrieben: „Alle (die ATlichen Gottesmänner) erlangten Herrlichkeit und Größe nicht durch sich selber oder durch ihre Werke oder durch die gerechten Handlungen, welche sie geleistet hatten, sondern durch Seinen Willen. Und auch wir, die wir durch den Willen Gottes in Christo Jesu berufen sind, werden nicht durch uns selbst gerechtfertigt noch durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder durch unsere mit frommem Herzen gethanen Werke, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott Alle, soviele ihrer von Anfang an sind, gerechtfertigt hat.“ Aber es ist derselbe Clemens, der, wie oben bemerkt worden, geschrieben hat: „Durch Glauben und Gastfreundschaft wurde Rahab gerettet.“

Den Begriff vom Glauben, wie ihn Paulus im Galater- und Römerbrief dargelegt hat, findet man im nachapostolischen

Zeitalter faſt nirgends. Es iſt vielmehr der Glaubensbegriff, wie ihn der Hebräerbrief entwickelt hat, der in mancherlei Abwandelungen in jenem Zeitalter geherrſcht hat. Nur in den Briefen des Ignatius tritt eine Seite des pauliniſchen Glaubensbegriffs, der Glaube als perſönliche Hingabe an Chriſtus, deutlich hervor, und in dem Briefe des Barnabas iſt die ernſthafte Bemühung nicht zu verkennen, das pauliniſche Chriſtenthum feſtzuhalten. Dennoch darf man aber ſchon a priori erwarten, daß unter den zahlreichen Complicationen und Abwandelungen, welche die Predigt der erſten chriſtlichen Generation in der folgenden erlebt hat, auch die zu finden ſein wird, daß man zwar nicht den pauliniſchen Glaubensbegriff ſich angeeignet, wohl aber den Anſpruch des Glaubens auf Souveränetät, den Paulus gelehrt, im Gedächtniß behalten hat, und nun dieſen Anſpruch mit einer Vorſtellung vom Glauben verknüpfte, zu welcher er nicht paßte und für welche er nicht beſtimmt war. Zu gewaltig war doch die pauliniſche Predigt von der fides sola geweſen, als daß ſie nicht in irgend einer Weiſe eine Nachwirkung ausgeübt hätte, ſelbſt bei Solchen, die ſie wirklich zu verſtehen nicht in der Lage waren. Und dazu kommt noch ein Anderes: die Geſchichte jeder Religion iſt in einer Richtung ihrer Entwickelung die Geſchichte der Verſuche, ſich die Religion zu erleichtern. Inſtinctiv ſuchen die Gläubigen und die Halbgläubigen nach Mitteln in der Religion ſelbſt, um ſie bequemer zu machen. Das faſt nie verſagende Mittel iſt, die praktiſchen Forderungen der Religion durch die Ausbildung der Theorie (der Dogmatik) abzuſtumpfen. Geeigneter für ein ſolches Verfahren aber konnte kein Satz ſein, als der pauliniſche, daß der Menſch durch den Glauben allein gerecht und ſelig werde. Ein Wunder wäre es geweſen, wenn ein ſolcher Satz in der Geſchichte der Religion ausgeſprochen worden wäre, ohne daß er jene Folge gehabt hätte, ohne daß er das Signal für Verſuche geworden wäre, den Ernſt der Religion zu verwiſchen. Hatten doch ſchon die perſönlichen Gegner des Paulus mit dem ſicheren Verſtändniß für die Sache, welche eigene Uebung gewährt (Gal. 6, 12. 13), ihm vorgeworfen, daß ſeine Lehre von dem Glauben und der Rechtfertigung den Sündendienſt nicht aufhebe, ſondern ihm

Vorschub leiste. Im Römerbrief ist er auf solche Vorwürfe eingegangen. Aber das scheint er niemals vorausgesehen zu haben, daß, unabhängig von dem großen Gegensatz zwischen seinem Evangelium und dem judaistischen, einst Versuche gemacht werden würden, Glaube und Liebe, Lehre und Leben zu trennen und für solche Trennung seine Autorität anzurufen. Die „Werke des Gesetzes" verfolgte er bis in die letzten Schlupfwinkel und suchte sie zu vernichten; von den Judaisten, die „das Gesetz selbst nicht hielten", erwartete er fortgesetzte Anklagen, daß er die „Heiligkeit", die ihm doch nur eine selbsterwählte war, zerstöre; aber nirgendwo verräth er durch ein Wort oder durch eine Cautele, die er zieht, daß sein Evangelium von dem Glauben an den gekreuzigten Christus außerhalb der judaistischen Controverse Gefahr laufen könne, absichtlich oder ohne Absicht mißverstanden zu werden [1]). Der Glaube war ihm die Macht eines neuen Lebens geworden. Nur als solchen kannte er ihn. Darum schloß dieser Glaube die Liebe (Gal. 5, 6) und das rastlose Streben nach Vollkommenheit (Philipp. 3, 12 f.) ebenso selbstverständlich und sicher ein, wie er die „Werke des Gesetzes" ausschloß [2]).

Aber bereits die nächste Folgezeit zeigte, daß der Mißbrauch nicht ausbleiben sollte. Zwar die große Christenheit stellte sich wider ihn sicher, indem sie Glaube und Liebeswerke zu dem Bekenntniß erhob, nach welchem sie lehrte und lebte, damit freilich die Heilsgewißheit und die evangelische Freiheit gefährdend. Aber es

---

[1]) Man kann die Ausführungen im 1. Kor.-Brief wider die Götzenopferfleisch-Essenden hierher ziehen; aber, wenn ich recht sehe, so liegt hier die Sache doch nicht so, daß Paulus sich darüber klar geworden, daß die eigenthümliche Ausprägung seines Evangeliums vom Glauben jenen korinthischen Christen zur Rechtfertigung ihrer Lieblosigkeit geworden ist. Und wenn er es erkannt hat, so war ihm sofort gewiß, daß der Glaube jener Leute nicht der rechte; denn „sie sündigen an Christus" (I Kor. 8, 12).

[2]) Auf I Kor. 13, 2 darf man sich jedenfalls nicht berufen, um festzustellen, daß Paulus einen Glauben ohne Liebe wirklich für möglich gehalten hat; denn jene Worte sind ungeeignet, um als Unterlage einer Theorie zu dienen. Ebenso ist I Kor. 13, 13 hypothetisch zu verstehen. Unter der Voraussetzung, daß Glaube, Liebe, Hoffnung getrennt und mit einander verglichen werden können, ist die Liebe die größeste.

fehlte auch nicht an Solchen, welche unter Berufung auf Paulus den Glauben für souverän erklärten, aber diese Stellung auszunützen begehrten, um sich das christliche Leben zu erleichtern. Bereits in den jüngeren Schriften des Neuen Testamentes liegen dafür Zeugnisse vor.

4.

Unter den sieben katholischen Briefen sind der 1. Petrus-, der 1. Johannes- und der Jakobusbrief die bedeutendsten. In allen dreien finden sich Warnungen wider die Gefahr eines mißverstandenen Paulinismus. In dem ersten Petrusbrief ist es nur ein unzweideutiger Vers, der hierher gehört, aber er steht in einem sehr bedeutenden Zusammenhang und ist mit dem Hauptzweck des Briefes innig verbunden. In den beiden anderen Briefen gehört die Warnung geradezu zum wesentlichen Inhalt der Schreiben.

Der Verfasser des 1. Petrusbriefes, der an paulinische Gemeinden schreibt, verfolgt nicht specielle didaktische oder polemische Zwecke, sondern will die Leser ermahnen, Stand zu halten in den schweren Leiden, welche ihre Lage in der Welt bereits über sie gebracht hat und noch fort und fort bringt. Sie sollen, eingedenk ihres Besitzes und ihres herrlichen Erbes, sich unter Gottes Hand beugen und in den Leiden ihren Christenstand bewähren, d. h. sie sich zum Segen werden lassen, indem sie, je mehr ihr Wandel verlästert wird, um so sorgfältiger auf ihn Acht haben. Hierzu ermahnend und die christlichen Pflichten im Einzelnen einschärfend, bemerkt der Verf. (2, 16 f.): „Als Freie, und nicht als die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit habend, vielmehr als Knechte Gottes, ehret Alle, liebet die Bruderschaft, fürchtet Gott, ehret den König." Es ist offenbar, daß der Verfasser so nur an Solche schreiben konnte, die das paulinische Evangelium kannten und in ihm lebten, und es ist ebenso klar, daß er vor einem Mißbrauche eben dieses Evangeliums warnt. Er selbst stellt sich auf die Seite des Paulus: die Christen sind frei, sie stehen unter keinem Gesetz; ihr Glaube giebt ihnen die Freiheit; aber es wäre ein Mißbrauch derselben, wenn sie sie zum Schanddeckel machen und sich auf Grund der Freiheit von den abgestuften

Pflichten der Ehrerbietung und Liebe dispensiren würden. Diese werden nun ausdrücklich aufgeführt.

„Man ahnt hier", sagt v. Soden (z. d. St.) mit Recht, „die sittlichen Conflicte oder wenigstens Unsicherheiten, die durch die neuen religiösen Grundgedanken veranlaßt waren." Ob der Verfasser des Briefes bestimmte Kenntniß von solchen hatte, ob er als treuer Hirte eine mögliche Gefahr im Auge hat — wir wissen es nicht. Das Letztere ist vielleicht das Wahrscheinlichere, da der Gedanke im Brief nicht mehr berührt wird, und deßhalb darf unser Schreiben noch nicht mit Sicherheit für das thatsächliche Bestehen von Bestrebungen, welche das pauliniſche Evangelium mißbrauchten, angeführt werden. Aber es zeigt doch, daß die Befürchtung, Christen könnten sich auf die im Glauben gegebene Freiheit berufen, um in der Ehrerbietung gegen Jedermann, in der Bruderliebe, in der Gottesfurcht u. s. w. lässiger zu werden, bereits vorhanden war. Diese Befürchtung ist schwerlich ohne die entsprechenden Erfahrungen entstanden. Daß solche in Asien, wohin auch unser Schreiben gerichtet ist, beim Ausgang des 1. Jahrhunderts oder Anfang des 2. gemacht werden konnten, lehrt der 1. Johannesbrief und die Offenbarung Johannis.

Es ist ein besonderes Verdienst von Weiß in seinem Commentar zu den Johannesbriefen (1888, S. 19ff., 99ff.), bei der Bestimmung des Zweckes des 1. Briefes die Bedeutung des Abschnittes c. 3, 7—17 erkannt zu haben. Er ist in der That der Schlüssel zum Verständniß der Anlage des Briefes. Eine wirkliche Gedankenentwickelung, welche das Schreiben planvoll durchzieht, läßt sich freilich überhaupt nicht nachweisen. Aber auch mir scheint es richtig beobachtet, daß der Verfasser in der ersten kürzeren Hälfte allgemeine Meditationen über das Wesen des Christenstandes bringt, um dann mit c. 3, 7 auf den praktischen Hauptzweck des Schreibens überzugehen, dessen Darlegung die ganze zweite Hälfte ausfüllt und der bereits in einigen Wendungen des ersten Theils vorbereitet ist. Dieser Hauptzweck ist aber offenbar die Einschärfung des Gebotes der Liebe, nicht wie ein Moralist sie einschärft, sondern wie Einer, der die Liebe Gottes erlebt und Alles in ihr gefunden hat. Wie aber ist die Durchführung dieses

Themas eingeleitet? „Meine Kinder, Niemand möge euch verführen: wer die Gerechtigkeit thut, der ist gerecht; wer die Sünde thut, ist vom Teufel.“ Sehr richtig bemerkt Weiß z. d. St.: „Offenbar beginnt hier ein ganz Neues, weil zum ersten Male die Besorgniß, daß einer die Leser in die Irre führen könnte, in dem warnenden Worte hervortritt. Selbst die Antichristen waren zwar 2, 26 als Verführer bezeichnet, denen gegenüber zum Bleiben in der Wahrheit ermahnt werden mußte; aber sie waren aus der Gemeinde ausgeschieden (2, 19); und daß die Gemeinde die Wahrheit kenne, deren Verkehrung die Lüge derselben sei, wird 2, 20 f. ausdrücklich ihr bestätigt. Hier aber folgt eine eingehende Belehrung, welche dem Irrthum, zu welchem sie verführt werden könnten, vorbeugen soll. Es ist daher zweifellos, daß der Verfasser einen bestimmten Irrthum im Auge hat, in dem sich Manche befinden und in den sie Andere verführen könnten. Dieser Irrthum kann aber nach dem folgenden thematisch hingestellten Satze nur darin bestanden haben, daß man meinte, δίκαιος sein zu können ohne das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, und dies ist nur möglich, wenn man auf Grund der einseitig aufgefaßten paulinischen Rechtfertigungslehre sich dabei beruhigte, in Folge des Glaubens gerecht vor Gott zu sein.“ Diese Schlußfolgerung läßt sich schwerlich beanstanden. Erwägt man aber, daß alle folgenden Ausführungen über die Bruderliebe von dieser Einleitung abhängen (man vgl. vor Allem die Sätze 3, 10: πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. 3, 23: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν), und daß der Gedanke des „ποιεῖν δικαιοσύνην“ schon in den vorhergehenden Meditationen angeschlagen war (s. c. 2, 29; auch 2, 3 f.), so wird man nothwendig zu der Annahme gedrängt, daß der Verfasser bei seinen Lesern eine Neigung voraussetzt, sich für gerecht zu halten ohne die Gerechtigkeit zu thun (d. h. dem Gebote der Liebe in seinem ganzen Umfange zu entsprechen), ferner daß diese Neigung sich auch durch eine theoretische Begründung zu decken suchte, und daß Beidem zu begegnen ein Hauptzweck des Briefes gewesen ist. Aus dem

Satze: „Niemand möge euch verführen: wer die Gerechtigkeit thut, der ist gerecht", muß nothwendig auf eine These geschlossen werden, die etwa so gelautet hat: „wer einmal gerechtfertigt ist, der ist gerecht." Der Vorstellung von der Gerechtigkeit als einer angeblich ruhenden Eigenschaft setzt der Verfasser die Vorstellung der Gerechtigkeit als einer lebendigen, thätigen entgegen. Man würde ihm zu nahe treten, wenn man behauptete, er spräche hier von der Rechtfertigung. An diese denkt er nicht; wohl aber ist es seine Meinung, „daß es ohne ein Thun der Gerechtigkeit kein Gerechtsein giebt". Dies hält er für nöthig seinen Kindern einzuschärfen, die, vom paulinischen Evangelium bestimmt, in Gefahr standen, sich mit dem Glauben allein zu begnügen, weil er rechtfertige und selig mache, und die völlige Hingabe in der Liebe zu Gott und den Brüdern nicht genügend schätzten und übten. Dem verhängnißvollen Irrthum derer, welche sich bei der einmal erlebten Rechtfertigung beruhigen zu können meinten, stellt er die Liebe als die Macht des Lebens und die eigentliche Sphäre des Christenstandes gegenüber.

Daß die Befürchtung, welche der Verfasser ausspricht, nicht unbegründet gewesen ist, zeigt der Brief an die Gemeinde zu Laodicea in der Offenbarung Johannis c. 3, 14—22. Dieses Schreiben zeigt freilich noch viel mehr; denn die dortige Kirche wird als eine solche vorgestellt, welche bereits so lau und thatenlos geworden ist, daß ihr das Gericht angekündigt werden muß: ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου. Diese Worte geben uns an sich freilich noch kein Recht, den traurigen Zustand der Gemeinde von Laodicea aus einem Mißbrauche des paulinischen Evangeliums von der sola fides abzuleiten; wohl aber deutet das, was im Folgenden zur Charakteristik der Kirche gesagt ist, auf diese Quelle hin. Ὅτι λέγεις ὅτι Πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός, συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς ἵνα πλουτήσῃς, καὶ ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλούριον ἐγχρῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς. Es zeigt sich hier, daß die Gemeinde von Laodicea nicht nur in

Stumpfheit und Trägheit versunken war, sondern daß sie in völliger Verblendung dahin lebte; aber noch mehr — daß sie diesen ihren traurigen Zustand vor sich und Anderen rechtfertigte und pries. Ihre Armuth hält sie für Reichthum, ihre Armseligkeit für geistliche Kraft, ihren Mangel für Vollendung. Dieser Zustand ist nicht einfach die Folge einer sittlichen Trägheit, wie sie jede Gemeinde dauernd oder vorübergehend ergreifen kann, sondern er ist zugleich aus einem schweren religiösen Irrthum geboren. Aus dem λέγεις ὅτι Πλούσιός εἰμι κτλ. geht hervor, daß die Gemeinde auf einem vermeintlichen Besitze pocht, sich eben in diesem Besitze schwerer Entsittlichung hingiebt und über alle Mahnungen erhaben zu sein glaubt. Unmöglich kann hier mit älteren Auslegern (so schon Tertullian de paenit. 8, Cyprian de op. et eleemos. 14) an irdischen Reichthum gedacht werden — sonst würde die Gemeinde nicht „lau" genannt sein —, der angebliche Besitz muß vielmehr ein geistlicher sein. Dann aber kann an nichts anderes gedacht werden als an den Glauben und die Rechtfertigung, die erlebt zu haben die Gemeinde sich rühmt. Sie rühmt sich ihres Glaubens, aber er ist ein todter. Deßhalb ist sie in Wahrheit „arm und blind und nackt". Auf diesen ihren wirklichen Zustand bezieht sich der „Rath" ihres Herrn. Was ihr fehlt, tritt in dem dreifältigen Rathschlag mit besonderer Deutlichkeit hervor. Sie soll, um wirklich reich zu werden, sich bewährtes geistliches Gut kaufen, d. h. wahrhaft heilige Glaubensgesinnung sich erbitten und erweisen; sie soll den Kampf mit der Sünde aufnehmen und die göttliche Vergebung suchen, und sie soll sich von der Blindheit befreien, in welcher sie Licht und Finsterniß nicht mehr zu unterscheiden vermag. Es widerspricht dem Charakter der sieben Briefe der Offenbarung, eingehende theoretische Erörterungen zu bringen; aber die Schilderung hier ist deutlich genug, um erkennen zu lassen, daß man in Laodicea auf einem todten Glaubensbesitz gepocht, daß man also das paulinische Evangelium mißbraucht hat. Die Befürchtung, welche den Verfasser des 1. Joh.-Briefs mitbestimmt hat, seinen Brief zu schreiben, erscheint durch den Zustand der Gemeinde von Laodicea mehr als gerechtfertigt.

Aber erst in dem Briefe des Jakobus, dessen nachpaulinischer

und heidenchriſtlicher Urſprung mir nicht zweifelhaft iſt, iſt mit unmißverſtändlicher Klarheit und Schärfe die Gefahr, um die es ſich handelte, aufgedeckt, ſind die pauliniſchen Formeln beſeitigt, und iſt überhaupt jene Betrachtung des Problems fixirt, welche die nachapoſtoliſche und katholiſche Kirche befolgt hat. Der Verfaſſer dieſes Briefs lehnt die pauliniſche Lehre vom Glauben in ſeinem Verhältniß zur Rechtfertigung einfach ab und ſucht nachzuweiſen, daß die Gegenlehre die richtige iſt. Augenſcheinlich iſt ihm das Verderbliche der pauliniſchen Rechtfertigungslehre praktiſch im Leben der Gemeinden entgegengetreten. Er ſchreibt als Seelſorger, nicht als Theologe; aber weil der verderbliche Irrthum ſich mit einer Theologie deckt, ſieht auch er ſich genöthigt, theologiſche Formeln zu bilden. Hierbei aber iſt wohl zu beachten, daß der Verfaſſer in der gegebenen Situation keinen Anlaß gefunden hat, darüber zu handeln, was Glaube ſei und was Werke ſeien. Offenbar herrſchte darüber zwiſchen ihm und ſeinen Leſern und jenen Leuten, die ſich mit der pauliniſchen Theologie deckten, völliges Einvernehmen. Dieſe Thatſache will vor Allem ins Auge gefaßt ſein; denn es iſt ebenſo offenbar, daß der „Glaube", deſſen Genügen der Brief beſtreitet, nicht der rechtfertigende Glaube iſt, den Paulus meint, und daß deßhalb auch die „Werke", welche der Brief verlangt, nicht den Werken des Geſetzes entſprechen, welche Paulus ausſchließt. Unter dem Glauben verſtand man zu der Zeit, als Jakobus ſchrieb, jenes fait accompli des Chriſtenſtandes, welches in dem Fürwahrhalten der chriſtlichen Verkündigung (vor Allem des chriſtlichen Monotheismus — auch die Dämonen glauben, 2, 19) gegeben iſt, und unter den Werken verſtand man die Liebesbethätigung und das Vollkommenheitsſtreben. Daß eine ſolche theoretiſche Betrachtung dem Chriſtenthum als Religion gefährlich werden mußte, iſt unzweifelhaft; aber noch viel gefährlicher mußte es ſein, wenn bei dieſer Betrachtung die pauliniſche Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein feſtgehalten wurde; denn damit war es um den ſittlichen Charakter der neuen Religion geſchehen! Deßhalb geht der Verfaſſer des Schreibens in ſeiner energiſchen Weiſe direct auf den Urſprung des Irrthums ein. Es iſt wirklich Paulus ſelbſt, den er c. 2, 14—26

mit dem Rechte des christlichen Lehrers, der für die ganze Christenheit schreibt, bekämpft, und wenn er auch nicht den Paulus trifft, wie er wirklich gesinnt war, so trifft er doch den Paulus, wie er selbst und seine Zeitgenossen ihn sich deuteten. In dem „ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ πίστεως μόνον“ (v. 24) und in dem Nachweise, daß Abraham aus den Werken gerechtfertigt worden sei (v. 20—23), ist der schärfste Gegensatz gegen den Paulinismus ausgesprochen. Zugleich sind in dem erstgenannten Satze und in den ähnlichen v. 17. 26 (ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα. νεκρά ἐστιν), v. 20 (ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν) u. v. 22 (ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις) die Schlagworte und Themata für die Folgezeit angegeben. Nicht als ob wir annehmen müßten, daß sie überall, wo man ihnen im 2. Jahrhundert begegnet, aus dem Jakobusbrief geflossen seien — das Gegentheil ist wahrscheinlich richtiger —, sondern in dem Sinne, daß der Verfasser mit besonderer Kraft das ausgesprochen hat, was die Meinung und der Richtpunkt aller ernstgesinnten Christen des 2. Jahrhunderts gewesen ist.

Der Jakobusbrief beweist, daß es beim Uebergang des 1. zum 2. Jahrhundert Christen gegeben hat, die das „sola fide“ des Paulus mißbrauchten, um sich ein bequemes, liebloses und selbstsüchtiges Christenthum zurechtzumachen; er beweist ferner, daß das wahre Verständniß des Paulinismus nahezu untergegangen war — wenigstens in den Kreisen, welche der Verfasser zu überschauen vermochte —; er beweist endlich, daß die Autorität der paulinischen Briefe nicht eine absolute war. Damit ist freilich noch zu wenig gesagt, wenn unser Schreiben, wie es doch unverkennbar ist, gegen Röm. 4 geradezu polemisirt[1]), und die Räthsel vermehren sich, wenn man erwägt, daß der Verfasser des Jakobusbriefs nicht Ebionit gewesen ist, und wenn man bedenkt, daß dieses Schreiben neben den Paulusbriefen Aufnahme in den Kanon gefunden hat. Aber diese Räthsel sollen hier nicht erörtert werden. Es mag genügen darauf hinzuweisen, daß die ganze Gruppe der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe höchst wahrscheinlich als ein Gegen-

[1]) Hier liegt ein Grund, mit der Abfassung des Briefes nicht zu weit herunter zu gehen.

gewicht gegen Paulus in den Kanon gekommen ist[1]), und daß andererseits Paulus in dem Jakobusbrief nicht mit Namen genannt ist. So konnte man den Brief als eine Auslegung der anstößigen paulinischen Stellen betrachten, und das war in der That die willkommenste Betrachtung[2]).

---

[1]) Man beachte, wie stark in den drei katholischen Hauptbriefen die Liebe und Liebesübung betont ist, und wie sie in ihrer nachdrücklichen Forderung der Bewährung die paulinische Predigt vom Glauben wirklich ergänzen. Auch I Petr. 4, 8f. gehört hierher: πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν· φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ.

[2]) An einer für die Auffassung des Kanons sehr bedeutungsvollen, m. W. aber von den Isagogikern nicht beachteten Stelle sagt Augustin mit dürren Worten, daß die Briefe des Petrus, Johannes, Jakobus und Judas den Zweck verfolgten, das verhängnißvolle Mißverständniß zu beseitigen, welches sich an die paulinische Lehre von der Rechtfertigung (aus dem Glauben allein) angeschlossen habe. Auch die berühmte Stelle II Petr. 3, 14—16 bezieht er hierauf. Die „subobscurae sententiae Pauli", welche Petrus meine, seien eben die Sätze von der Rechtfertigung. Ich komme am Schluß dieser Abhandlung auf die augustinische Stelle zurück; doch wird es erwünscht sein, sie schon hier ins Auge zu fassen. De fide et operibus 21: „Etiam temporibus apostolorum non intellectis quibusdam subobscuris sententiis apostoli Pauli, hoc eum quidam arbitrati sunt, dicere: »Faciamus mala, ut veniant bona« .... Quoniam ergo haec opinio tunc fucrat exorta, aliae apostolicae epistolae Petri, Johannis, Jacobi, Judae contra eam maxime dirigunt intentionem, ut vehementer adstruant fidem sine operibus non prodesse, sicut etiam ipse Paulus non quamlibet fidem, qua in deum creditur, sed eam salubrem planeque evangelicam definivit, cuius opera ex dilectione procedunt ... Unde evidenter in secunda epistola sua Petrus, cum ad vitae et morum sanctitatem hortaretur mundumque istum transiturum praenuntiaret ... sciens de apostoli Pauli quibusdam subobscuris sententiis nonnullos iniquos accepisse occasionem, ut tamquam sccuri de salute, quae in fide est, bene vivere non curarent, commemoravit quaedam difficilia csse in epistolis cius etc." Es ist lehrreich, daß Augustin auch den 1. Joh.-Brief zu den Schreiben gerechnet hat, die ein Mißverständniß des Paulinismus abzuwehren suchen — die Deutung des Hauptzwecks des Briefs, welche Weiß gegeben, erhält dadurch einen alten Zeugen; noch lehrreicher aber ist, daß er die ganze Gruppe der katholischen Briefe im Kanon unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat. So faßte man also damals die Stellung jener Briefe im Kanon auf! Die Vermuthung, daß sie in der Bildungsgeschichte des Kanons selbst so aufgefaßt werden muß, erhält dadurch

In der nachpauliniſchen Litteratur, ſoweit ſie uns im Neuen Teſtamente erhalten iſt und nicht den Namen des Paulus trägt, begegnet uns keine deutliche Zuſtimmung zu der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, ſondern entweder Schweigen oder ſolche Auseinanderſetzungen, wie wir ſie in dieſem Abſchnitte vorgeführt haben. Aber in den Briefen, welche dem Paulus beigelegt ſind, und in einer Rede, welche ihm in der Apoſtelgeſchichte in den Mund gelegt iſt, iſt ſein eigenthümliches Evangelium noch richtig zum Ausdruck gebracht. Es ſind hier beſonders die Stellen Eph. 2, 8 f. (τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται), II Tim. 1, 9 (τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), Tit. 3, 5 (οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς κτλ.) und Act. 13, 38 f. (γνωστὸν ἔστω ὑμῖν, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, καὶ ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται) zu erwägen. Dieſe Stellen beweiſen immerhin, daß die Rechtfertigungslehre des Paulus nicht mit ihrem Urheber ſofort völlig untergegangen iſt; aber man darf ſie nicht überſchätzen; denn abgeſehen davon, daß der nichtpauliniſche Urſprung des Epheſerbriefs nicht über jeden Zweifel erhaben iſt, ſind die pſeudopauliniſchen Briefe doch ohne Zweifel unter Benutzung pauliniſcher Gedanken gearbeitet, ſoweit ihnen nicht geradezu pauliniſche Sätze als Quellen gedient haben, und

eine ſtarke Stütze. Schließlich ſei noch hervorgehoben, daß Auguſtin l. c. § 45 die Stelle aus dem 1. Petrusbrief, die wir oben beſprochen haben, auch angeführt und ſie als Widerlegung ſolcher verſtanden hat, die Gal. 4, 31 mißbrauchten: „Hinc apertissimam possunt legere sententiam apostoli Petri, qui cum loqueretur de iis, qui in occasionem carnis acceperant et in velamentum malitiae, quod scriptum est, »nos« ad novum testamentum pertinentes, »non ancillae filios esse, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit«, et putaverant hoc esse libere vivere, ut tamquam de tanta redemptione securi, quidquid liberet, sibi licere arbitrarentur . . . ipse dicit: »Liberi, non sicut velamentum malitiae habentes libertatem«; ait de illis et in secunda epistola sua etc.“ Immer wieder werden die Verfaſſer der katholiſchen Briefe zuſammen gegen den „dunklen“ Paulus ins Feld geführt; ſ. § 46: „Et quod Petrus ait »Fontes sicci«, hoc Judas »Nubes siue aqua«, hoc Jacobus »Fides mortua«.“

der angeführte Satz aus der Apostelgeschichte ist so correct paulinisch gebildet, daß er dem Verfasser des ganzen Buchs schlechterdings nicht zugetraut werden kann, sondern für ein überliefertes paulinisches Stück gelten muß.

5.

Unter den zahlreichen Stellen, in denen im ersten Clemensbrief die Worte δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιόω, δικαίωμα, δικαιοπραγία vorkommen (s. den Index zu meiner Ausgabe) und die an sich schon beweisen, daß der Verfasser in der paulinischen Tradition steht, befindet sich eine einzige, welche die Lehre des Paulus wesentlich treu wiedergiebt (sie ist oben S. 88 von uns citirt worden)[1]). Die Mehrzahl der Stellen reproducirt den vulgären Typus der Rechtfertigungsvorstellung, nach welcher der Glaube Gehorsam ist (vgl. 9, 3: Ἐνὼχ ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὑρεθείς. 10, 1 f.) und der Ergänzung durch die Liebesthätigkeit bedarf (10, 7. 11, 1 f. 12, 1 f., vgl. auch 50, 5: μακάριοί ἐσμεν, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας)[2]). Eine andere Rechtfertigungsauffassung liegt überhaupt nicht im Gesichtskreise des Verfassers, und er hat keinen Anlaß gefunden, einen todten Glauben, der sich für genügend hält, zu bekämpfen, d. h. den Mißbrauch der paulinischen Lehre abzuwehren. Doch mag eine leise Abwehr darin gefunden werden, daß er, nachdem er in c. 32 die paulinische Rechtfertigungslehre so trefflich wiedergegeben hat, in c. 33 fortfährt: τί οὖν ποιήσωμεν; ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας καὶ ἐγκαταλίπωμεν τὴν ἀγάπην; μηθαμῶς τοῦτο ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γε γενηθῆναι, ἀλλὰ σπεύσωμεν μετ' ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν. Die rhetorische Frage ist augenscheinlich den rhetorischen Fragen des Paulus (Röm. 6) nachgebildet, und daß der Verfasser die paulinische Rechtfertigungs-

[1]) Paulinisch ist noch c. 38, 2: ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν. Gott ist es, der die Tugend giebt. Aehnlich Ignat. ad Polyc. 5. Tertull. de virg. vel. 13.

[2]) Vgl. auch c. 33, 7: εἴδομεν ὅτι ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἔργοις ἀγαθοῖς ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη.

lehre nicht ohne dieſe Cautelen wiedergeben wollte, iſt für ihn ebenſo charakteriſtiſch, wie die Unfähigkeit, die ſich in der Art der Problemſtellung und der Beantwortung erweiſt, wirklich eine Brücke zwiſchen der pauliniſchen „πίστις“ und dem „πᾶν ἔργον ἀγαθόν“ zu finden. Die Abwehr eines Mißverſtändniſſes ſcheint dem Verfaſſer hier nicht von Außen auferlegt, ſondern eine Forderung ſeiner eigenen theologiſchen Anſchauung zu ſein. Auch eine zweite Stelle enthält nicht eine Polemik gegen einen todten Glauben; denn wenn der Verfaſſer dem Theile der korinthiſchen Gemeinde, welcher ſich von den hochmüthigen und ruhmredigen Unruheſtiftern hat imponiren laſſen, c. 32, 3f. zuruft: κολληθῶμεν ἐκείνοις, οἷς ἡ χάρις ἀπὸ τοῦ θεοῦ δέδοται · ἐνδυσώμεθα τὴν ὁμόνοιαν ταπεινοφρονοῦντες, ἐγκρατευόμενοι, ἀπὸ παντὸς ψιθυρισμοῦ καὶ καταλαλιᾶς πόρρω ἑαυτοὺς ποιοῦντες, ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις, ſo will er die Gemeinde nur an das erinnern, was ihr ſelbſt geläufig iſt, daß es nämlich ohne Thun der Gerechtigkeit keine Rechtfertigung giebt. Solche Chriſten, wie ſie der Jakobusbrief bekämpft, ſind alſo im Brief des Clemens nirgends vorausgeſetzt, eben weil er und die Chriſten, welche er überſchaut, es gar nicht anders wiſſen, als daß die Rechtfertigung zwar durch den Glauben erworben, aber durch die Liebesthätigkeit in Kraft erhalten wird. Deßhalb kann Clemens Beides ſagen: διὰ πίστεως δικαιούμεθα (c. 32) und ἔργοις δικαιούμεθα (c. 30).

Auch in dem ſog. 2. Clemensbriefe, der den Durchſchnittstypus des nachapoſtoliſchen Gemeindechriſtenthums darſtellt[1]), wird die Exiſtenz der pauliniſchen Rechtfertigungslehre nicht vorausgeſetzt. Auch wird nur an einer einzigen Stelle vor faulem Namenchriſtenthum gewarnt, doch ſo, daß man keinen Grund hat, an die Gefahr eines Mißbrauchs der pauliniſchen Theologie zu denken[2]). In welchen Gedankenreihen der Verfaſſer ſich ſelbſt be-

---

[1]) S. meine Abhandlung über dieſes Schriftſtück in d. Ztſchr. f. K.-Geſch. Bd. 1.

[2]) C. 4, 1: μὴ μόνον αὐτὸν καλῶμεν κύριον · οὐ γὰρ τοῦτο σώσει ἡμᾶς. λέγει γάρ · Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε σωθήσεται, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην. ὥστε οὖν, ἀδελφοί, ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν, ἐν τῷ ἀγαπᾶν ἑαυτούς, ἐν τῷ μὴ μοιχᾶσθαι μηδὲ καταλαλεῖν ἀλλήλων κτλ.

wegt, mögen folgende Stellen lehren; c. 11, 1 f.: ἡμεῖς οὖν ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ δουλεύσωμεν τῷ θεῷ, καὶ ἐσόμεθα δίκαιοι· ἐὰν δὲ μὴ δουλεύσωμεν διὰ τὸ μὴ πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ, ταλαίπωροι ἐσόμεθα . . . ἐὰν οὖν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ θεοῦ, εἰσήξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. 18, 2: καὶ αὐτὸς πανθαμαρτωλὸς ὢν καὶ μήπω φεύγων τὸν πειρασμόν, ἀλλ' ἔτι ὢν ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου, σπουδάζω τὴν δικαιοσύνην διώκειν, ὅπως ἰσχύσω κἂν ἐγγὺς αὐτῆς γενέσθαι, φοβούμενος τὴν κρίσιν τὴν μέλλουσαν. 19, 3: πράξωμεν τὴν δικαιοσύνην, ἵνα εἰς τέλος σωθῶμεν· μακάριοι οἱ τούτοις ὑπακούοντες τοῖς προστάγμασιν. Das Wort „πίστις" kommt in der Predigt nur einmal vor, und dort (15, 2) in der Formel: μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης.

In demſelben Anſchauungskreiſe in Bezug auf Glauben und Gerechtigkeit bewegt ſich der Hirte des Hermas. Unter den zahlreichen Klaſſen von Chriſten, die er unterſcheidet[1]), findet ſich auch jene Klaſſe, welche Jakobus bekämpft hat. Hermas weiß von Chriſten in Rom, welche auf ihrem Glaubensbeſitze ausruhen und ihn nicht in der Liebesthätigkeit und Aufopferung bewähren wollen. Wie dem Jakobus, ſo iſt auch ihm dieſer Glaube kein bloß angeblicher, ſondern ein wirklicher, aber ein unfruchtbarer und darum ein ſolcher, der für den Chriſten nicht ausreicht. Hieraus ergiebt ſich, daß auch Hermas den Glauben als ein gehorſames Wiſſen und Hoffen kennt. Die Hauptſtelle, die hierher gehört, ſteht Sim. VIII, 9, 1: „Diejenigen aber, welche ſolche Zweige abgeliefert haben, die zu zwei Dritteln vertrocknet waren und zu einem Drittel grün, das ſind die, welche zwar den Glauben angenommen haben, aber reich und bei den Heiden angeſehen geworden ſind. Sie wurden ſehr ſtolz und hochmüthig und verließen die Wahrheit und ſchloſſen ſich nicht den Gerechten an, ſondern führten ein Leben mit den Heiden gemeinſam, und dieſer Weg erſchien ihnen als der angenehmere. Aber von Gott ſind ſie nicht abgefallen, ſondern verharrten in dem Glauben, ohne jedoch die Werke des Glaubens zu thun (ἐνέμειναν τῇ πίστει, μὴ ἐργαζόμενοι δὲ τὰ ἔργα τῆς πίστεως)." Ganz ähnlich lauten

[1]) S. die Prolegg. zu meiner Ausgabe S. LXXIX.

die Stellen Vis. III, 6, 5 und Sim. IX, 20. Daß es sich bei diesen Leuten um dieselbe Art handelt, welche Jakobus c. 2 bekämpft, ist deutlich; aber Hermas sagt nicht, was Jakobus voraussetzt, daß jene todten Christen ihr angebliches Christenthum theoretisch zu rechtfertigen versuchten. Es ist möglich, daß sie das gethan haben, und wenn es geschah, konnte es nur durch Berufung auf die paulinische Theologie geschehen; aber es liegt nach der Schilderung des Hermas näher, anzunehmen, daß sie mehr weltsüchtig und leichtfertig als verblendet waren. Die wichtigste Erkenntniß, die wir den Sätzen des Hermas entnehmen können, ist die, daß ihm und seinen Zeitgenossen πίστις und ἔργα πίστεως ganz verschiedene Dinge waren. Darum gesteht er zu, daß Jemand Glauben haben könne, ohne ein dem Glauben entsprechendes christliches Verhalten. Der Glaube ist also etwas Aeußerliches, und daß ihn Hermas so auffaßt, geht aus den Worten hervor: „von Gott sind sie nicht abgefallen." Das will nur besagen, daß sie ihren Glauben d. h. ihren Christenstand nicht öffentlich verleugnet haben. Augenscheinlich rechnet ihnen das Hermas zur Gerechtigkeit. Neben die innere Beurtheilung tritt also bei ihm schon eine äußere. Damit kündigt sich der Katholicismus an; denn eben diese Unterscheidung von Aeußerlichem und Innerlichem, wobei Jenem doch ein Werth beigelegt wird, ist katholisch.

In dem Barnabasbrief liegen anerkennungswerthe Versuche vor, die paulinische Theologie festzuhalten[1]); aber die vulgäre, so viel verständlichere Auffassung der religiösen Güter und Pflichten läßt diese Versuche nicht gelingen. Vor Allem kann sich der Verfasser von der Vorstellung nicht trennen, daß die Rechtfertigung erst am Ende aller Dinge eintritt, wenn wir die Verheißung empfangen haben (vgl. z. B. 15, 7: τότε καλῶς καταπαυόμενοι ἁγιάσομεν ἡμέραν, ὅτε δυνησόμεθα αὐτοὶ δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, μηκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας). Eben deßhalb hat er einen Satz gebildet (4, 12), der in vollem Gegensatz zu Paulus steht: ὁ κύριος ἀπροσωπολήμπτως κρινεῖ τὸν κόσμον. ἕκαστος καθὼς ἐποίησεν

[1]) Man vgl. z. B. 13, 7: τί οὖν λέγει τῷ Ἀβραάμ, ὅτε μόνος πιστεύσας ἐτέθη εἰς δικαιοσύνην; ἰδοὺ τέθεικά σε, Ἀβραάμ, πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας τῷ θεῷ.

κομιεῖται. ἐὰν ἡ ἀγαθός, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ προηγήσεται αὐτοῦ. Offenbar ist hier „Gerechtigkeit" die durch Gutsein erworbene Rechtbeschaffenheit, und diese Vorstellung verbindet der Verfasser fast überall mit diesem Begriff. Dann aber ist es sehr verständlich, daß der Verfasser kurz vor dem eben angeführten Satze folgende Mahnung für nöthig hält (4, 10): μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος. Hier begegnet uns wieder die Warnung vor der Gesinnung, die auch der Jakobusbrief bekämpft. Der Verfasser hat Leute im Auge, die sich für schon gerechtfertigt halten und es deßhalb an Gemeinsinn fehlen lassen, ja sich sogar von dem gemeinschaftlichen Leben und dem Gemeindegottesdienst zurückziehen. Er scheint anzunehmen, daß ein solch übles Verhalten die nothwendige Folge der Ueberzeugung, schon gerechtfertigt zu sein, sein muß. Also machen wir hier wiederum jene doppelte Beobachtung, erstlich daß die Vertreter des Gemeinglaubens in jener Zeit ihre christliche Erkenntniß nicht nach der paulinischen Theologie richten, zweitens daß Formeln dieser Theologie noch bei Einigen in Kraft stehen, jedoch eine Gefahr bilden, nämlich ein Christenthum zu schützen, dem es an Gemeinsinn und Aufopferung fehlt. Dieser Gefahr wurde im 2. Jahrhundert immer wieder entgegengetreten und zwar wesentlich mit den Mitteln, welche Jakobus und Hermas angaben — mit der Formel: „Glaube und Werke". So heißt es in dem alten pseudoclementinischen Briefe de virginitate (I, 3 ed. Funk), der seinem Charakter nach der Urlitteratur angehört: „Nomen fidelis solum sine operibus non introducet in regnum caelorum; si quis autem fuerit fidelis in veritate, is salvari poterit. Nam quod quis nomine tantum vocatur fidelis, operibus autem non est, non ideo illi contingit, ut sit revera fidelis. Igitur cavete ne quisquam decipiat vos vanis sermonibus erroris etc." [1]). Andererseits, wo es nicht galt,

[1]) Die Briefe des Ignatius und Polykarp bieten für unsere Frage keine Ausbeute. In dem Brief des Polykarp ist zwar „Gerechtigkeit" ein Hauptbegriff; aber der Verfasser geht nicht theologisch auf denselben ein. Ignatius, der Prediger des Glaubens und der Liebe, steht Paulus sehr nahe (vgl. bes. Smyrn. 5, 1 das „ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι"), aber die

ſittliche Schäden zu bekämpfen, wo vielmehr das Chriſtenthum der Weisheit dieſer Welt gegenübergeſtellt wurde, da blieb es bei der kurzen Formel, daß der Glaube an Chriſtus ſelig mache. So hat z. B. Celſus (Orig. c. Cels. I, 9) immer wieder von Chriſten gehört: „Unterſuche, prüfe nicht, ſondern glaube nur. Dein Glaube wird dich ſelig machen.“ Er hat richtig berichtet. Faſt mit denſelben Worten ſagt Tertullian (de praescr. 14): „Quaerendum non est . . . fides tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum.“

6.

Marcion hat den Paulinismus wiederzuerwecken verſucht, und auch die Gnoſtiker haben ſich bekanntlich ſehr eingehend mit den pauliniſchen Briefen beſchäftigt und ihre Theologie z. Th. mit den Mitteln der pauliniſchen Theologie auferbaut. Beſonders haben ſie ſeine Lehre vom Pneuma mißbraucht, um ihre phyſiſche und dualiſtiſche Theologie mit derſelben zu begründen. Ferner haben ſie hin und her ſeine Lehre von der Freiheit und der Unverbindlichkeit des Geſetzes in den Dienſt eines principiellen Antinomismus geſtellt. Doch ſind die Berichte der Kirchenväter in dieſer Hinſicht mit großer Vorſicht aufzunehmen. Wir haben hinreichenden Grund zu der Annahme, daß ſie nicht ſelten Geſinnungen als frivolen Antinomismus geſtempelt haben, deren Lauterkeit und Hoheit ſie nicht würdigen konnten noch wollten. Sie haben unzweifelhaft mit dem verzerrten Paulinismus auch den echten, wenn er ihnen bei Häretikern entgegentrat, verdammt, und ſie haben die geiſtige Freiheit, welche einzelne Gnoſtiker gewonnen hatten und die ſie in ihrer Beurtheilung der Askeſe und des Martyriums zum Ausdruck brachten, als Weltſinn und Leidensſcheu beurtheilt. Dafür ſind aus den Quellen noch genug Beweiſe beizubringen, ob-

Frage Glaube oder Glaube und Werke wird nirgends von ihm geſtreift. Daß Juſtin's Begriff vom Glauben und von der Gerechtigkeit ſich im Wiſſen und Thun der ewigen Sittengebote Gottes weſentlich erſchöpft, hat v. Engelhardt in ſeiner Monographie über das Chriſtenthum Juſtin's nachgewieſen. Wir müſſen die Apologeten hier bei Seite laſſen; denn ſie ſetzen ſich nie mit einem Chriſtenthum auseinander, das nur Glaube ſein will.

gleich dieſe Quellen faſt durchweg nur über das Abſurde der gnoſtiſchen Lehren Bericht erſtatten.

In dieſem Zuſammenhange fragt es ſich aber, ob Marcion und die Gnoſtiker auf die beſondere Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben im Gegenſatz zu den Werken eingegangen ſind und ſie hervorgehoben haben. Was den Erſteren betrifft, ſo darf man vermuthen, daß er es gethan hat, aber die außerordentlich ſtrenge Askeſe, welche er forderte, verdeckte den Gegnern dieſe Seite ſeiner Theologie. So hat denn auch der Katholik Rhodon, welcher einen Bericht von ſeiner Unterredung mit dem Schüler des Marcion, Apelles, gegeben hat (Euseb., h. e. V, 13), die Erlöſungslehre deſſelben in deſſen eigenen Worten alſo reproducirt: σωθήσεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται. Dies iſt eine gut katholiſche Formel. Aber andererſeits iſt es offenbar, daß der Kampf mit Marcion und dem Gnoſticismus die Vertheidiger des Gemeinglaubens, die ohnehin den pauliniſchen Formeln mit Mißtrauen oder mit Unverſtand begegneten, noch mißtrauiſcher machen mußte. Man braucht ſich nur jener zahlreichen gnoſtiſchen Sätze zu erinnern, in denen das Heil als ein den Pneumatikern ſicheres verkündet wird oder in denen die Erhabenheit des Gnoſtikers über die Sittengebote — hier wie dort in pauliniſchen Wendungen — zum Ausdruck kommt, um zu erkennen, daß die Kirche durch ſolche Theſen in ihrer Formel: „Glaube und Werke“ nur beſtärkt werden konnte. Ich greife einige dieſer Sätze, wie ſie Irenäus zur Schau geſtellt hat, heraus. I, 23, 3 (Lehre der Simonianer): „secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas iustas.“ I, 25, 3 (von den Karpokratianern): „et in tantum insania effraenati sunt, uti et omnia quaecunque sunt irreligiosa et impia in potestate habere et operari se dicant.“ I, 6, 2 (von den ptolemäiſchen Valentinianern): αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι, πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. Ὡς γὰρ τὸ χοϊκὸν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν, οὕτως πάλιν τὸ πνευματικὸν θέλουσιν οἱ αὐτοὶ εἶναι ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, κἂν ὁποίαις συγκαταγένωνται πράξεσιν. ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν

ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει, τοῦ βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι δυναμένου τὸν χρυσόν· οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ὁποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν. Die Unverlierbarkeit der geiſtlichen Qualität und die Erhabenheit über die „operationes“ iſt von den Gnoſtikern verkündet worden [1]) — um ſo energiſcher beſtand die Kirche auf der Möglichkeit, den gewonnenen Gnadenſtand wieder zu verlieren, und auf der Forderung, gute Werke zu leiſten, um ſelig zu werden.

Allein eben in jener Epoche, in welcher der Gnoſticismus den Paulinismus discreditirte, begann man damit, die pauliniſchen Briefe als kanoniſche Autoritäten anzuſehen. Wie das geſchehen iſt und warum, gehört nicht hierher. Man darf aber in dieſem Zuſammenhange wohl das Eine bemerken, daß die Briefe nur dann der Kirchenlehre entſprachen und ſie ſtützten, wenn man ſie als heilige, inſpirirte Schriften unzweifelhafter Autorität betrachten durfte; denn dann war es ja unmöglich, daß ſie etwas enthielt n, was wider die Kirchenlehre verſtieß. Aber, wenn auch in beſcheidenſter Weiſe, mußte daneben doch der wahre Sinn dieſer Briefe zur Anerkennung kommen. Das Ergebniß, welches ſo entſtand, kann man aus dem großen Werke des Irenäus ableſen. „Der Glaube rechtfertigt allein und das Heil iſt ein von Gott geſchenktes Gut“ — „der Glaube und die Werke begründen die Seligkeit“; alſo wie beim römiſchen Clemens, nur mehr durchdacht und vertieft. Eine genauere Darlegung dieſes Sachverhaltes hat jüngſt Werner in den „Texten und Unterſuchungen“ Bd. VI, H. 2, S. 202—213 gegeben. Es mag ſein, daß die Lehre des Irenäus nur widerſpruchsvoll erſcheint, wenn man ſie an dem Paulinismus mißt; aber darüber iſt kein Zweifel, daß er hin und her unter pauliniſchen Worten unpauliniſche Gedanken verbirgt, und daß das eingehende Studium, welches er den Briefen des Apoſtels gewidmet, ihn im letzten Grunde in ſeiner Ueberzeugung „Glaube und Werke“ nicht zu erſchüttern vermocht hat. Katholiſche

[1]) Hermas (Sim. VIII, 6, 5) ſcheint bereits ſolche Leute vorauszuſetzen: ὑποκριταὶ καὶ διδαχὰς ξένας εἰσφέροντες καὶ ἐκστρέφοντες τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ, μάλιστα τοὺς ἡμαρτηκότας, μὴ ἀφιέντες μετανοεῖν αὐτοὺς ἀλλὰ ταῖς διδαχαῖς ταῖς μωραῖς πείθοντες αὐτούς.

Christen, die den Glauben allein betonten, sind ihm, soweit wir zu urtheilen vermögen, nicht bekannt geworden.

7.

Aber in noch viel höherem Grade als durch die gnostische Krisis wurde die Frage nach dem Grunde und der Gewähr der Seligkeit seit dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts durch die schweren Controversen bestimmt, welche eine Folge der unabwendbaren Verweltlichung der Kirche waren. Um sie zu würdigen, sind einige allgemeine Vorbemerkungen nothwendig [1]).

Es war allgemeine Ueberzeugung in der Heidenkirche, daß die Seligkeit mit der Taufe geschenkt werde. In ihr wurde das Werk Christi dem Einzelnen angeeignet, als dessen Frucht Sündenvergebung und ewiges Leben galt. Getauft wurde nur der Gläubige, d. h. derjenige, welcher sich von der Wahrheit der christlichen Verkündigung überzeugt hatte, sich ihr in Gehorsam unterwarf, seine Hoffnung auf die zukünftige Welt richtete und ein heiliges Leben zu leben versprach. In diesen Stücken war die Disposition für die Taufe gegeben, und in ihnen erschöpfte sich zugleich nach allgemeiner Ansicht der Glaube. Von hier aus ließ sich sowohl sagen, daß der Glaube, als auch daß die Taufe selig mache. Beide Sätze sind m. W. in der Zeit bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts höchst selten in Gegensatz zu einander gestellt worden. Man sah sie vielmehr als identisch an: der Glaube macht selig, sofern er die Bedingung der Taufe ist, welche in den Himmel einführt. Zwar wurde schon in jener Epoche ein sich steigernder Nachdruck auf das Mysterium als solches gelegt und auf die magische, äußerliche Application des Heils [2]);

[1]) Zur näheren Begründung derselben verweise ich auf den ersten Band meines Lehrbuchs der Dogmengeschichte.

[2]) In dieser Hinsicht ist Tertull. de paenit. 6 sehr wichtig, wo den Katechumenen eingeschärft werden muß, daß sie sich nicht in Hinblick auf die Taufe, die alle Sünden tilgt, einem Sündenleben hingeben. „Quod si qui ita senserit, nescio an intinctus magis contristetur, quod peccare desierit, quam laetetur, quod evaserit.“ In diesem Zusammenhang warnt Tertullian vor der „praesumptio intinctionis“, der er die Schuld an der Verachtung der wahren Buße giebt, und er spricht in diesem Zusammenhang den Satz aus:

aber zu einer theologischen Reflexion über den Antheil des Sacraments und den Antheil des Glaubens ist es kaum gekommen. Die entscheidende Bedeutung der inneren Disposition, des Glaubens, wurde festgehalten [1]).

Von hier aus erhoben sich also noch keine Schwierigkeiten: weder behauptete man die Sufficienz des Glaubens ohne die Taufe noch die Sufficienz der Taufe ohne den Glauben. Aber von einer anderen Seite erwuchs das schwerste Problem: die Taufe hat, sofern sie die Sünden tilgt, nur rückwirkende Bedeutung; sie verpflichtet zugleich zu einem heiligen Leben. Das Gesetz dieses heiligen Lebens ist der vollkommene Verzicht auf diese Welt, welcher die „Sündlosigkeit" einschließt. Wie nun aber, wenn die Getauften doch sündigen? Ohne Zweifel gehen sie verloren; denn Glaube und Taufe schaffen die Seligkeit nur unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß auch die Werke des Glaubens vollbracht werden; Viele sind berufen, Wenige sind auserwählt. Allein wenn Alle oder doch fast Alle täglich sündigen, wenn selbst die groben Vergehungen innerhalb der Gemeinde mit jedem Jahr zunehmen, wenn Keiner gerecht ist, auch nicht Einer — wie dann? Ist die ganze Stiftung Christi umsonst?

Wir stehen hier bekanntlich bei dem einschneidendsten Problem der inneren Geschichte der Kirche im Alterthum. Um es zu er-

„non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus."

[1]) Mir ist nur ein Fall bekannt, daß in jener Zeit der Glaube gegen das Sacrament (die Taufe) ausgespielt worden ist. Tertull. de bapt. 13f.: „hic ergo scelestissimi illi provocant quaestiones. adeo dicunt: baptismus non est necessarius quibus fides satis est; nam et Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento deo placuit . . . de ipso apostolo revolvunt, quod dixerit: non enim me ad tinguendum Christus misit. quasi hoc argumento baptismus adimatur." Es ist lehrreich, daß hier ein sacramentum fidei dem sacramentum baptismi entgegengestellt worden ist. Aber im Grunde muß man sich darüber wundern, daß der geistige Charakter der christlichen Religion, den noch die Apologeten so energisch zum Ausdruck gebracht haben, nicht häufiger zu einer abschätzigen Beurtheilung der Taufceremonie angeleitet hat. Doch — Geistiges und Mysterium gehörten den damaligen Menschen zusammen. Dazu kam das ungeheure Gewicht der Ueberlieferung.

ſchöpfen, müßte die ganze Geſchichte der Entſtehung und Entwickelung der Bußdisciplin mitſammt der montaniſtiſchen, hippolytiſchen und novatianiſchen Controverſe aufgerollt werden. Allein dies iſt für unſere ſpeciellen Zwecke nicht nothwendig. Es genügt, ſich der principiellen Momente zu verſichern. Denjenigen, welche den Beſtand der Gemeinden trotz der fortſchreitenden Verweltlichung gegenüber den Rigoriſten aufrechthalten zu müſſen meinten, ſtanden zwei Wege offen, um ihre praktiſche Haltung theoretiſch (dogmatiſch) zu rechtfertigen. Sie konnten entweder die Anſprüche der regula disciplinae ſo herabſetzen, daß ſich ein bequemeres Chriſtenthum mit ihnen vereinigen ließ; in dieſem Falle blieb die überlieferte Formel: *Glaube und Werke* unangetaſtet. Oder ſie konnten das Verhältniß von Glaubensregel und Sittenregel, Glaube und Werke, neu zu beſtimmen ſuchen. Wurde der letztere Weg beſchritten, ſo war noch ein Doppeltes möglich. Man konnte allen Nachdruck auf das *Glaubensſacrament* (die Taufe) legen reſp. es durch neue Sacramente ergänzen, oder man konnte den Begriff des *Glaubens* (Verſöhnung und Rechtfertigung) bearbeiten und ſeine Sufficienz nachweiſen gegenüber den geforderten ſchweren Werken des Glaubens.

Alle dieſe Auswege ſind ergriffen worden, und zwar hat man ſie combinirt. Daß die Anſprüche an das chriſtliche Leben herabgeſetzt, daß zugleich die Vorſtellungen vom Sacrament geſteigert, daß endlich neue Sacramente geſchaffen worden ſind, iſt bekannt genug. Allein daß auch Verſuche nicht gefehlt haben, den Begriff des Glaubens zu bearbeiten, und daß man bei dieſen Bemühungen *auf eine evangeliſch-pauliniſche Spur* gerathen iſt, iſt minder bekannt. Es iſt in der Epoche geſchehen, welche durch Tertullian's Schriftſtellerei bezeichnet iſt, in der auch die „Laxen" noch nicht den Muth gefunden haben, ſich durch die „Sacramente" nach allen Seiten zu panzern und mit ihrer Hülfe den Anläufen der ſtrengen Chriſten auszuweichen. Eine Muſterung der asketiſchen Schriften Tertullian's wird hier am Platze ſein.

Den weitaus größten Raum in der Polemik Tertullian's gegen die „laxen" Chriſten nehmen die Verſuche ein, ihnen ihren Schriftbeweis für das Recht der Herabſetzung der chriſtlichen Dis-

ciplin zu entreißen. In einem anderen Zusammenhange wäre es von hoher Wichtigkeit, die Positionen der Gegner in Bezug auf die hl. Schrift genau zu untersuchen und darzustellen. Es ist das bisher nicht geschehen. Aber für den vorliegenden Zweck ist diese Untersuchung von geringerer Bedeutung [1]). Dagegen ist es von höchster Bedeutung, die Stellen ins Auge zu fassen, in denen sich Tertullian gegen neue Vorstellungen seiner Gegner vom Glauben, von der Buße und von dem Zusammenhang zwischen Glauben und Seligkeit richtet. Wir erkennen hier, daß die Noth der Zeit den Christen neue Erkenntnisse aufgezwungen hat, in denen Ter-

[1]) Man beachte, daß Tertullian schon in den Schriften de spectaculis und de idololatria mit Gegnern innerhalb der Gemeinde von Karthago zu thun hat, welche sich für ihre laxeren Ansichten theils auf das Schweigen der Bibel, theils auf bestimmte Bibelstellen beriefen. Sehr beliebt waren paulinische Stellen, z. B. daß man, „damit nicht der Name gelästert werde", das Christenthum verhüllen müsse, daß man „Allen gefallen solle", daß man „Allen Alles sein müsse" (de idolol. 14; de cultu fem. II, 11), daß man „die Welt gebrauchen dürfe" (de cultu fem. II, 9) und „Alles erlaubt sei" (l. c. 10. de exhort. 8 etc.). In Bezug auf die Frage, ob man in der Verfolgung fliehen dürfe, war ein Schriftbeweis, der sie bejahte, ausgebildet worden; er wurde dem Tertullian höchst unbequem (Scorp. 1 f. 9. 10. 14; de fuga 1 ff.). Namentlich der Spruch des Herrn: „Fliehet aus einer Stadt in die andere", machte große Schwierigkeiten (de fuga 6 ff., de coron. 1: „nullam aliam evangelio memoriam curant"); daneben wurden sachliche Argumente aus der Schwachheit der menschlichen Natur beigebracht, denen gegenüber der Kampf leichter schien (de fuga 5. 7. 10); aber auch sie wurden biblisch begründet; man solle „die Schwachen tragen", „dem Bösen nicht Raum geben", „die Zeit auskaufen, weil die Tage böse seien" (l. c. 9). Wer sich Straflosigkeit erkaufte, sagte wohl auch, daß er dem Erpresser gegenüber seinen Christenstand bekannt und so der Forderung genügt hätte (12); auch müsse man „dem Kaiser geben, was des Kaisers ist" (l. c.), „den Feind beschwichtigen", „sich Freunde mit dem ungerechten Mammon machen" (l. c. 13). Vor Allem aber in den eigentlich montanistischen Schriften hat es Tertullian fortwährend mit Schriftstellen zu thun, welche die „Psychiker" wider die strengen Fasten- und Ehegebote ins Feld führen: „Das Fleisch ist schwach" (de pud. 22); „besser ist heirathen als Brunst leiden" ꝛc., s. de virg. vel., de pudic., de monog., de ieiun. In diesen Tractaten hat er sich auch gegen die von den laxen Laien selbst herbeigeführte Unterscheidung einer doppelten Sittlichkeit (für die Kleriker eine strengere, für die Laien eine leichtere) zu wenden.

tullian nur einen Deckmantel der Bosheit zu erblicken vermag, während sie doch „evangelisch" zu sein scheinen und vielleicht wirklich evangelisch gemeint waren. Seine eigene Position ist klar. „A fide ipsa vita nostra censetur" [1]); darum ruinirt der Teufel zuerst den Glauben (durch die Häresie). Aber nach dem Glauben ruinirt er die Disciplin [2]), „in cuius tenore totus status salutis constitutus est" [3]). Das Heil beruht also auf dem Glauben und der strengsten Zuchtübung. Was aber bringen die „kirchlichen" Gegner vor?

In dem Tractat de spectaculis, einer der ältesten Schriften Tertullian's, heißt es gleich im Eingang c. 1: „tanta est voluptatium vis, ut et ignorantiam protelet in occasionem et conscientiam corrumpat in dissimulationem. ad utrumque adhuc forsan alicui opiniones ethnicorum blandiantur, qui in ista causa adversus nos ita argumentari consuerunt: nihil obstrepere religioni in animo et in conscientia tanta solacia extrinsecus oculorum vel aurium nec vero deum offendi oblectatione hominis, qua salvo erga deum metu et honore suo in tempore et suo in loco frui scelus non sit." Als heidnische Rede sind diese Worte eingeführt; aber als eine heidnische Rede, die sich vielleicht schon in die Herzen einiger Christen, welche die alte Strenge verlassen, eingeschmeichelt hat. Den Meisten unter uns erscheinen heute diese Worte verständig, ja „evangelisch", da sie den Glauben als etwas Innerliches voraussetzen und behaupten, Gott werde durch die Vergnügen der Menschen nicht beleidigt; Tertullian dagegen wagt nicht einmal anzunehmen, daß ein Christ so denken könne. In den folgenden Jahren freilich mußte er einsehen, daß es wirklich Christen gab, die so dachten. In der Schrift de cultu fem. hat er bereits weitere Entdeckungen in dieser Richtung gemacht; aber

---

[1]) de monog. 11.

[2]) de monog. 2: „Adversarius spiritus primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinae, quia cuius gradus prior est, eius corruptela antecedit, i. e. fidei, quae prior est disciplina." Aehnlich in der Schrift de praescript. haer., cf. c. 41 f.

[3]) de pudic. 9.

auch jetzt will er noch zweifeln. „Aliqua fors dicet“, sagt er II, 13, „non est mihi necessarium hominibus probari: nec enim testimonium hominum requiro; deus conspector est cordis“, d. h. manche Frau, die sich wie eine Heidin kleidet, beruft sich vielleicht darauf, daß es ja nur auf das gute Herz ankomme; man brauche daher sein Christenthum nicht äußerlich zu zeigen. Daß Einige wirklich so argumentirt haben, geht aus der ganzen Schrift hervor. Mit voller Deutlichkeit ist aber erst in der Schrift de paenitent. die Existenz von solchen Christen bezeugt, die Tertullian also charakterisirt und apostrophirt (c. 5): „Sed aiunt quidam satis deum habere, si corde et animo suscipiatur, licet actu minus fiat; itaque se salvo metu et fide peccare — hoc est salva castitate matrimonia violare, salva pietate parenti venenum temperare.“ Einige ähnlich lautende Sätze seien gleich angeschlossen. Sie beziehen sich auf die Begründung des Rechts, sich der Verfolgung zu entziehen. Tertullian will sie zunächst von Häretikern gehört haben; aber sie verbreiteten sich auch unter den katholischen Christen. „Ob der wohl tödtet, der zum Heile führen soll? Einmal ist Christus für uns gestorben, einmal ist er getödtet, damit wir nicht getödtet würden. Wenn er aber das Gleiche dafür zurückfordert, so erwartet wohl auch er sein Heil von meinem Tode? Oder verlangt etwa Gott das Blut der Menschen, und zwar der Gott, welcher das von Stieren und Böcken verschmäht hat? Nein, er will lieber die Buße des Sünders als dessen Tod. So wenig wünscht er also den Tod der Sünder“ (Scorp. 1). Das ist eine ganz neue Betrachtung in einer Frage der christlichen Disciplin. Aber dieselben Leute, die so „evangelisch“ und so bequemlich sprachen, argumentirten auch, man verleugne nicht Christum, wenn man unter Umständen sich als Christen verleugne; nur die Verleugnung Christi aber sei verboten; wer sich selbst als Christen verleugne, könne deßhalb noch immer an Christus glauben (Scorp. 9); man brauche auch auf Erden kein Bekenntniß vor den Menschen abzulegen, um so weniger, da Gott nicht nach dem Blute der Menschen dürste und Christus (s. oben) keine Vergeltung für sein Leiden verlange (l. c. 15). In der Schrift de

fuga (c. 3) ſpricht Tertullian von einer „fides frivola et frigida“ der Leidensſcheuen; „dicitis enim, quoniam incondite convenimus et simul convenimus et complures concurrimus in ecclesiam, quaerimur a nationibus et timemus, ne turbentur nationes.“ Sie haben ein Dutzend von Gründen, für ihre Leidensſcheu. Wenn wir uns ſo offen bekennen, „quo modo colligemus, quo modo dominica sollemnia celebrabimus?“ Zu Grunde liegt überall der Gedanke: „der Herzensglaube genügt“. Tertullian hat demgegenüber die ſchneidende Antwort: „Non quaeritur qui latam viam sequi paratus sit, sed qui angustam. Qui non capit, discedat“ (l. c. 14). Wer es nicht faſſen kann, möge aus der Gemeinde austreten.

Tertullian beurtheilt die Argumentationen der Gegner lediglich als Ausflüſſe ihrer unſittlichen Geſinnung („fides frivola et frigida“), und doch meinen wir, auch evangeliſche Töne hier herauszuhören. „Chriſtus iſt einmal geſtorben, damit wir nicht ſterben“, „Gott will nicht den Tod des Sünders“, „Wenn das Herz Gott und Chriſtus anhängt, ſo werden die Schwachheiten des Fleiſches vergeben“. Leider beſitzen wir keine Schriften von den Leuten, die alſo ſprachen. Vielleicht könnten wir dann beſſer entſcheiden, welchen Antheil an ihren Worten der Glaube und welchen die Bequemlichkeit gehabt hat. Aber wenigſtens in einem Tractat Tertullian's, den wir bisher noch nicht berückſichtigt haben, liegt eine zuſammenhängendere Auseinanderſetzung ſeiner Gegner vor, die er Punkt für Punkt zu beſtreiten ſich angelegen ſein läßt — in dem Tractat de pudicitia.

Es handelt ſich um die Bußdisciplin. Tertullian und Andere mit ihm waren durch ein Edict des römiſchen Biſchofs Kalliſt im Tiefſten erſchreckt und empört worden. In dieſem Edicte erklärte der Biſchof[1]): „Ich vergebe auch die Sünden des

[1]) Es iſt derſelbe, der es für eine göttliche Veranſtaltung erklärt hatte, daß in der Kirche Gute und Böſe ſich fänden, was ſchon durch die reinen und unreinen Thiere in der Arche Noah im Voraus angedeutet worden ſei; ſ. Philosoph. IX, 12 p. 460 (ed. Duncker). Uebrigens müſſen ſich ſchon früher die in der Bußfrage Laxen auf die Arche berufen haben; ſ. Tertull. de idolol. 24: „viderimus enim si secundum arcae typum et corvus et

Ehebruchs und der Hurerei denen, die Buße gethan haben." Neben dieſem Edict und wahrſcheinlich nicht unabhängig von ihm — die Frage ſoll unten berührt werden[1]) — war eine vollſtändige und förmliche Begründung der Praxis, nach welcher dem Chriſten die groben Fleiſchesſünden zu vergeben ſeien, dem Tertullian bekannt geworden. Sie widerlegt er in ſeinem Tractat; dieſelbe hat für uns das höchſte Intereſſe.

Die Gegner, ſo beginnt er ſein theilweiſe wörtliches Referat, behaupten Folgendes: „Deus bonus et optimus et misericors et miserator et misericordiae plurimus, quam omni sacrificio anteponit, non tanti ducens peccatoris mortem quam paenitentiam, salutificator omnium hominum et maxime fidelium. itaque et filios dei misericordes et pacificos esse oportebit, donantes invicem sicut et Christus donavit nobis, non iudicantes ne iudicemur. domino enim suo stat quis vel cadit: tu quis es, ut servum iudices alienum? dimitte, et dimittetur tibi" (c. 2). Die Widerlegung dieſer Sätze leitet Tertullian mit den Worten ein: „Talia et tanta futilia eorum, quibus et deo adulantur et sibi lenocinantur, effeminantia magis quam vigorantia disciplinam." Die Gegner argumentiren ferner (c. 3): „si aliqua paenitentia caret venia, iam nec in totum agenda tibi est. nihil enim agendum est frustra. porro frustra agetur paenitentia, si caret venia. omnis autem paenitentia agenda est. ergo omnis veniam consequatur, ne frustra agatur, quia non erit, si frustra agatur. porro frustra agitur, si venia carebit." Der Sinn iſt deutlich: man ſoll für jede Sünde Buße thun — man ſoll nichts Fruchtloſes thun — Buße ohne Vergebung iſt fruchtlos

milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit. certe idololatres in arcae typo non habetur. nullum animal in idololatren figuratum est. quod in arca non fuit, in ecclesia non sit." Tertullian iſt noch unvorſichtig genug, die Arche als Vorbild der Kirche anzuerkennen. Dagegen ſah Hippolyt in der Arche nicht das Vorbild der Kirche, ſondern des Herrn, ſ. Fragm. 127 (p. 195 ed. Lagarde): κιβωτὸς ἐκ ξύλων ἀσήπτων αὐτὸς ἦν ὁ σωτήρ.

[1]) Es laſſen ſich ſehr gewichtige Gründe dafür anführen, daß Tertullian eine Schrift des Kalliſt oder doch eine von ihm gebilligte Schrift im Auge hat, jedenfalls eine römiſche.

— alſo iſt die Vergebung in Bezug auf jede Sünde (nach der Buß-leiſtung) zu ertheilen. Weiter beriefen ſich die Gegner auf Exempel aus der hl. Schrift, und zwar, wie es ſcheint, nicht auf ATliche Stellen[1]), ſondern lediglich auf NTliche. Unter dieſen waren es beſonders die Parabeln vom verlorenen Schaf, verlorenen Groſchen und verlorenen Sohn, die ſie ausbeuteten, dazu das Wort Chriſti, daß er nicht gekommen ſei, die Gerechten zu berufen, ſondern die Sünder, und das andere Schriftwort, Gott wolle lieber die Buße als den Tod des Sünders. Die Parabeln und dieſes Wort deuteten ſie auf die Gläubigen, die in Sünde gefallen waren, nicht auf die Heiden (c. 7 ff.): „ovis proprie Christianus et grex domini ecclesiae populus et pastor bonus Christus et ideo Christianus in ove intellegendus, qui ab ecclesiae grege erraverit.“ „drachma in domo amissa i. e. in ecclesia, ad lucernae lumen reperta i. e. ad dei verbum“[2]). In der Parabel vom verlorenen Sohn meinten ſie ſchon deßhalb in dem älteren Bruder den Juden erkennen zu müſſen, weil er den jüngeren (den Chriſten) um die Verſöhnung mit Gott beneidet („licet et Christiano reconciliationem dei patris invideat, quod vel maxime diversa pars carpit“ c. 8). In dieſem Jüngeren ſahen ſie den gefallenen Chriſten, nicht den Heiden. Tertullian geräth über dieſe Auslegung ganz außer ſich (c. 9: „Wenn der ein Chriſt iſt, welcher den vom Vater erhaltenen Vermögensantheil, d. h. die Taufe und den hl. Geiſt und damit die Hoffnung des ewigen Lebens, vergeudet, indem er den Vater verläßt, in der Ferne umherſchweift und heidniſch lebt, wenn er der geiſtigen Güter beraubt ſogar dem Fürſten dieſer Welt [wem anders als dem Teufel?] Sklavendienſte leiſtet und von ihm mit der Fütterung der Säue d. h. dem Dienſte der unreinen Geiſter beauftragt wird —

---

[1]) Von ATlichen Stellen ſcheint nur Ezech. 34, 2 ff. (c. 7) angeführt worden zu ſein: „Denique si meministi prophetarum, cum pastores increpantur etc.“

[2]) Tertullian kann dieſe Deutung nicht ſicher beſtreiten; daher räumt er hypothetiſch die Möglichkeit ein, daß die Parabel ſich auf gefallene Chriſten beziehe, will aber dann nur an leichtere Vergehungen, nicht an Todſünden denken.

wenn ein solcher zur Besinnung gekommen und zum Vater zurückgekehrt ist, dann werden bereits nicht nur die Ehebrecher und Hurer, sondern die Götzendiener und Gotteslästerer und Verleugner und der ganze Schwarm der Abtrünnigen auf Grund dieser Parabel dem Vater Genugthuung leisten, dann ist in Wahrheit der ganze Bestand unserer Religion durch dieses Gleichniß zerstört!"). Die Gegner lehnten aber ferner noch die Deutung der Parabel auf die Heiden (statt auf die gefallenen Christen) auf Grund folgender Erwägung ab (c. 10): „iam non competere ethnicis paenitentiae denuntiationem, quorum delicta obnoxia ei non sint, ignorantiae scil. imputanda, quam sola natura ream deo faciat. porro nec remedia sapere quibus pericula ipsa non sapiant, illic autem paenitentiae constare rationem, ubi conscientia et voluntate delinquitur, ubi et culpa sapiat et gratia. illum lugere, illum volutari, qui sciat et quid amiserit et quid sit recuperaturus, si paenitentiam deo immolarit, utique eam magis filiis offerenti quam extraneis." Tertullian antwortet voll Hohn mit jenem Selbsteinwurf des Paulus: „wenn dem so ist, wenn Gott lieber die Buße wollte als den Tod des Sünders, der selbst lieber den Tod wollte, wenn man sich darauf verlassen darf, so erwerben wir uns durch Sündigen Verdienste (peccando promeremur)!" Und nun schüttet er seinen Spott aus über „die Seiltänzerei" dieser Moral, die auf dem dünnen Seil, das sie sich gedreht, wie auf festem Boden unbekümmert einherzuschreiten vermag. Sie braucht nicht zu zittern; denn „Gott ist ja gut; nicht die Heiden, sondern die Seinigen, welche straucheln, fängt er auf und drückt sie an's Herz; die zweite Buße wird dich auffangen, du wirst nach dem Ehebruch zum zweiten Male ein Christ sein — solche [1]) Reden bietest du mir, du nachsichtigster Hermeneut Gottes!" Außer den Parabeln verwiesen die „Laxen" auch auf Thatsachen aus der Geschichte Jesu, so auf die große Sünderin, auf die Samariterin 2c. (c. 11). Den Apostolos anlangend, so beriefen sie sich besonders auf II Kor. 2. Nach dieser Stelle habe

[1]) In diesem Zusammenhang gedenkt Tertullian auch voll Erbitterung des Hirten des Hermas, auf den sich die Gegner beriefen.

Paulus den Blutschänder (I Kor. 5) wieder Vergebung angedeihen lassen. Demgemäß deuteten sie die Worte „zum Verderben des Fleisches" I Kor. 5, 5 auf die strengen Buß- und Fastenübungen; der Apostel habe den Blutschänder dem Satan zur Besserung übergeben, damit er wegen der Kasteiungen Verzeihung erlange; so heiße es ja auch I Tim. 1, 20 Hymenäus und Alexander seien dem Satan übergeben, damit sie gebessert würden nicht mehr zu lästern, und der Apostel sage von sich selber, er habe einen Pfahl im Fleisch, nämlich einen Engel des Satans, der ihn mit Fäusten schlage, damit er sich nicht überhebe; also habe man das „Uebergeben an den Satan" als ein Zuchtmittel zur Besserung aufzufassen. In derselben Weise folgerten sie aus II Kor. 12, 21, daß Christen für Hurerei und Unzucht wirksame Buße thun können (c. 13—17). Wo diese in der Schrift generell verboten seien, sei doch nie die Vergebung ausgeschlossen (c. 18: „haec ad interdictionem pertinebunt omnis impudicitiae et ad indictionem omnis pudicitiae, salvo tamen loco veniae, quae non statim denegatur, si delicta damnantur, quando veniae tempus cum damnatione concurrat, quam excludit"), oder wo die Ehebrecher definitiv verdammt werden, da sei von den Heiden die Rede, nicht von den Gläubigen (l. c.). Wo dagegen Christen gemeint seien, da habe man stets anzunehmen, daß die Verdammung eine bedingte ist — bis sie vollkommene Buße gethan haben (l. c.: „quid, si et hic respondere concipias, adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scil. ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam dei, quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem? hoc enim fundamentum opinionis vestrae usque quaque pulsandum est"). Neben paulinischen Stellen beriefen sie sich auch auf Apoc. 2, 20—22, wo der Apostel „manifeste fornicationi posuerit paenitentiae auxilium", und namentlich auf I Joh. 1, 7: „sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto", und auf die Fortsetzung v. 8. 9: „si dicamus nos delictum non habere, seducimus nosmet ipsos, et veritas non est in nobis. si confitemur delicta nostra, fidelis et iustus est, ut dimittat

ea nobis et emundet nos ab omni iniustitia; nähme man noch v. 10 u. 2, 1. 2 hinzu, so stünde fest, sowohl daß wir sündigen, als daß wir Verzeihung finden (c. 19: „secundum haec, inquis, et delinquere nos et veniam habere constabit"). Das Recht der Verzeihung und zwar der Verzeihung auch der Sünden gegen Gott stehe nur beim Bischof, auf den die doctrina und potestas apostolorum übergegangen sei. Die Kirche hat das Recht, Sünden zu vergeben. In der Kirche aber hat es der Bischof; denn dem Petrus seien die Schlüssel übergeben. Neben dem Bischof steht auch den Märtyrern, in denen Christus wirksam ist, das Vergebungsrecht zu.

Es ist eine ganz geschlossene Vorstellung, die uns hier entgegentritt, mittelst welcher die Gegner der Rigoristen in Rom und Karthago eine Neuordnung der Bußdisciplin zu begründen unternehmen. Und diese „benignissimi interpretes dei" reden „evangelisch". In folgenden Hauptpunkten können wir ihre Anschauung formuliren, die ein besonderes Interesse auch deßhalb beansprucht, weil sie wahrscheinlich vom römischen Bischof Kallist selbst herrührt oder doch von ihm zu der seinigen gemacht worden ist [1]):

[1]) Daß dies der Fall ist, läßt sich durch folgende Erwägungen wahrscheinlich machen: 1) Tertullian geht in seiner Schrift von einem „peremptorischen Edict" des römischen Bischofs („pontifex maximus" „episcopus episcoporum") aus, der nur Kallist gewesen sein kann. Dieses Edict kündigte den bußfertigen Hurern und Ehebrechern Verzeihung an. Im Fortgang seiner Schrift führt er seine Gegner, deren Worte er mittheilt, zwar häufig im Plural an (c. 2 init., 3 init., 6 p. 228, 31 ed. Reifferscheid, 8 p. 234, 18. 9 p. 238, 19. 19 init.: „diversa pars". 10 init. 10 p. 240, 13. 13 init. 13 p. 244, 23. 15 p. 251, 27. 18 p. 260, 27. 19 p. 263, 12 etc.), aber damit wechselt die Anrede an einen Einzelnen, der unmißverständlich kein Anderer ist, als eben Kallist (6 init. 6 p. 229, 6 sq. 7 init. u. ff. 7 p. 233, 7. 10 p. 240, 10: „benignissimus dei interpres". 10 p. 240, 14 u. ff.: „a qua et alias initiaris". 12 init. 13 p. 243, 25 sq. 13 p. 244, 2: „bonus pastor. benedictus papa". 14 p. 246, 22. 16 p. 253, 22 ff. 16 p. 255, 17: „audacissimus adsertor impudicitiae". 17 init. 17 p. 258, 21 ff. 18 init. 18 p. 259, 11 p. 260, 22. 19 p. 262, 20. 264, 2. 12; vor Allem aber c. 21 u. 22, wo die Polemik gegen den „apostolicus", den Nachfolger Petri, unverhüllt ist). Diese Beobachtungen erklären sich am einfachsten bei der Annahme, daß Kallist selbst sein Edict aus der hl. Schrift und der Sache begründet hat, oder daß Andere mit seiner Approbation in seinem Sinne über das-

Gott ist der gute und beste, ein Gott der Barmherzigkeit, der sich Aller erbarmt, der Erlöser des Menschengeschlechts.

Von dieser Erkenntniß muß alle Theologie ausgehen: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Bekehrung.

Speciell das Christenthum ist die Religion der Versöhnung: der versöhnte Gott — das ist der große Unterschied zwischen Christen und Juden.

Diese Versöhnung ist durch den Tod Christi zu Stande gekommen: er ist gestorben, auf daß wir nicht sterben. Damit ist Gott Genüge geschehen, und er verlangt nun keine Opfer mehr noch eine Erstattung, noch gar den Tod der Menschen.

Die Versöhnung ist etwas Bleibendes — wir haben nun einen Fürsprecher bei Gott —, und sie wirkt sich aus in der Sündenvergebung.

Diese Sündenvergebung kommt den Gläubigen zu Gut; zwar ist Gott gegen alle Menschen der barmherzige Gott; aber

---

selbe geschrieben haben, oder daß beides der Fall war. 2) Hippolyt giebt in den Philosophumenen IX, 12 p. 458sq., nachdem er die dogmatische Irrlehre des Kallist gegeißelt, ein Bild von seinen disciplinaren Grundsätzen. Dieses Bild stimmt, wenn man die Verzerrung in Abrechnung bringt, mit der Haltung dessen, den Tertullian in der Schrift de pudic. angegriffen hat, vollständig. An einer sehr wichtigen Stelle läßt Hippolyt den Kallist sogar eben das Schriftwort anführen, welches Tertullian bei seinen Gegnern bekämpft, nämlich Röm. 14, 4 (s. Philosoph. p. 460, 15 u. Tert. de pud. 2 p. 222, 15). Endlich bemerkt Hippolyt ausdrücklich von Kallist, daß er zur Begründung seiner neuen Bußdisciplin Schriftstellen in großer Zahl angeführt habe. Nachdem er mitgetheilt, daß sich Kallist auf Röm. 14, 4 u. Mtth. 13, 29 u. die Arche Noah berufe, fährt er fort (p. 460, 21): καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δοναθὸς ἦν συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν (vgl. Tertull. c. 10 p. 240, 10: „haec tu mihi, benignissime dei interpres“, und zu dem folgenden Satze des Hippolyt [ἐμπαίζοντες ἑαυτοῖς τε καὶ πολλοῖς κτλ.] s. den Spott Tertullian's im 10. Capitel). Es kann hiernach m. E. nicht wohl bezweifelt werden, daß der theologisch begründete Schriftbeweis der Laxen, den Tert. in der Schrift de pud. anführt, der Schriftbeweis des Kallist ist. Dann aber ist es überhaupt wahrscheinlich, ja mehr als wahrscheinlich, daß Tertullian eine Schrift des Kallist, resp. ein motivirtes Edict desselben, vor sich gehabt hat. So hat auch Hagemann, Röm. Kirche S. 54 f. geurtheilt, der aber Zephyrin für den Verfasser hält.

die Gläubigen sind die Seinigen, die Heiden sind in gewissem Sinn noch Fremde. Den Söhnen wird die Gnade geschenkt, und die Begriffe Schuld, Gnade, Vergebung gelten überhaupt im eigentlichen Sinn nur von dem Verhältniß der Gläubigen zu Gott und Gottes zu den Gläubigen; denn Schuld im tiefsten Sinn des Wortes hat nur der Gläubige; Buße und Bekehrung kann streng genommen nur der leisten, der weiß was er verloren hat und was er wiedererlangen soll; Gnade ist im Grunde die Gnade durch Jesum Christum.

Wohl sündigt der Christ noch — er würde lügen, wenn er es leugnen würde —, aber eben ihm gilt das Wort, daß Christus die Sünder annimmt, und daß Gott nicht den Tod des Sünders will. Ein grober Sünder, der Heide ist, geht verloren; ein grober Sünder, der Christ ist, wird gerettet, wenn er durch Buße wieder zu Gott zurückkehrt; denn der Gott, der die Buße will, sichert damit die Vergebung zu.

Daher müssen auch die Söhne Gottes barmherzig und friedfertig sein und müssen sich unter einander vergeben, wie Christus ihnen vergeben hat. Sie dürfen nicht richten, damit sie nicht gerichtet werden — denn wer steht oder fällt, ist nur seinem Herrn Rechenschaft schuldig —, vergeben, damit ihnen vergeben wird.

Speciell die Bischöfe sind von dem Herrn mit der Ausspendung der Sündenvergebung betraut, weil ihnen die Macht der Apostel übertragen ist. —

Alle diese Sätze sind mit unmißverständlicher Klarheit von Kallist und seinen Gesinnungsgenossen vorgetragen worden [1]). Sieht man von der letzten Wendung ab, die hier nicht in Betracht kommt, so muß man sagen: diese Auffassung giebt mit voller Deutlichkeit die paulinisch-evangelische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre wieder, und sie stellt sich eben deßhalb auf den Boden des Glaubens. Die Gläubigen sind die Kinder Gottes, erlöst durch den Tod Christi, und sie haben durch den Glauben

[1]) Man wird finden, daß sie sämmtlich aus den oben mitgetheilten Citaten abstrahirt sind. Eine Reconstruction der hier zu Grunde liegenden Schrift, die ich für möglich halte, ist nicht beabsichtigt.

die Sündenvergebung in ihrer Mitte: sie leben von der Sündenvergebung, sind des gnädigen Gottes gewiß und sehen sich deßhalb weder nach Opfern noch nach neuen Versöhnungsmitteln um. Das christliche Leben ist Glaube, Buße, göttliche Vergebung und vergebende Bruderliebe.

So hat ein römischer Bischof am Anfang des 3. Jahrhunderts gesprochen und demgemäß Todsündern die Vergebung eröffnet. Der viel geschmähte Kallist redet evangelisch, und ihm gegenüber steht der Kirchenvater Tertullian und bestreitet diese Auffassung als unevangelisch, leichtfertig, ja als einen Deckmantel der Sünde. Er vertritt die alte heidenchristliche Lehre, daß Gottes Gnade, soweit sie in der Kirche gespendet wird, sich in der Taufe erschöpft, daß Gott selbst zwar über sie hinaus noch gnädig sein kann, daß aber die Kirche unweigerlich grobe Sünder aus ihrer Mitte definitiv entfernen muß. Das Christenthum steht auf dem Glauben und der unverbrüchlichen Disciplin, sagt Tertullian; das Christenthum steht auf dem Gnadenstande, der durch Buße immer wiedergewonnen werden kann, sagt Kallist und sein großer Anhang. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", sagt der Herr, an ihren Früchten, nicht an ihrer Theologie.

Unsere Sympathie für die Gegner Tertullian's kann nur eine getheilte sein; denn es ist nicht zweifelhaft, daß die Strenge und Heiligkeit des christlichen Lebens unter ihrer Theologie gelitten hat. Mit Händen kann man es hier greifen, wenn man die Schilderungen Tertullian's liest, daß eine gute Theologie noch keine Gewähr bietet für ein heiliges Leben, ja daß man die beste Theologie am leichtesten mißbrauchen kann [1]). In einer Zwangslage sind die Christen zur Theologie des Paulus und der Apostel

[1]) Auch Hippolyt hat wie Tertullian geurtheilt. Nicht nur in den Philosophumenen bekämpft er die Lehre Kallist's, die zu sittlicher Laxheit führe, sondern auch am Schluß seiner Kanones, die uns arabisch erhalten sind: „Debemus vigiles esse omni tempore, non indulgentes oculis nostris somnum. Cavendum est, ne somnolentia nos opprimat, donec inveniamus locum domino, neque quis dicat: Equidem et baptizatus et corpore Christi pastus sum, et fretus dicat: Sum Christianus, et inveniatur talis amator deliciarum, aversus a mandatis Christi." Gemeint ist Kallist und sein Anhang (s. auch die Polemik des Origenes).

zurückgekehrt: um die Ansprüche an das christliche Leben herabzusetzen, haben sie die Gnade Gottes, die Kindschaft und den Glauben verherrlicht, jedoch über die Wiedergeburt geschwiegen.

Aber hat Tertullian nicht übertrieben, waren die Früchte der evangelischen Lehre wirklich so schlimm, war nicht vielmehr er der gesetzliche, unevangelische? Gewiß war er das, und höchst wahrscheinlich hat er in dem Bilde, welches er von dem Leben seiner Gegner entworfen, übertrieben. Aber wenn jene Theologie der „Kallistianer" nicht bloß ad hoc zur Erleichterung der Sittenzucht aufgestellt worden wäre, so hätte sie zu einer Reform des ganzen Kirchenwesens, des Kirchenglaubens und der Kirchenpraxis führen müssen. Da das nicht geschehen ist, da sonst Alles beim Alten blieb, so ist es unmöglich, den Verdacht zu unterdrücken, daß das, was nur zur Erleichterung der Disciplin in Anwendung gekommen ist, auch nur diesen Zweck gehabt hat. Dann aber kann es nicht als ein wirklich Werthvolles gelten. Die kirchlichen Gegner Tertullian's scheinen dasselbe behauptet zu haben, wie Paulus, wie Luther; aber Paulus sprengte mit seinem Glauben das Gesetz, Luther sprengte den Ring des Katholicismus. Als ein unruhiges, lebendiges, thätiges Ding offenbarte sich ihr Glaube. Kallist sprengte mit seinem evangelischen Glauben die alte Zuchtordnung — sonst nichts.

8.

Man kann noch von einer anderen Betrachtung aus feststellen, daß die These von der bleibenden Versöhnung und von der Kindschaft der Gläubigen, wie sie Kallist aufgestellt hat, nicht der wahren, in Gott gebundenen Freiheit, sondern der Beschwichtigung gedient hat. Sie ist nämlich sehr schnell fast spurlos untergegangen. Als sich etwa 30 Jahre später die ungeheure Krisis in Folge der decianischen Verfolgung entwickelte, da hören wir von den Gedanken nichts mehr, mit denen einst das Kallist'sche Bußedict begründet worden war. Die Bischöfe, die sich nun mit der abschließenden Neuordnung der Disciplin zu befassen hatten, haben nur den allgemeinen Gedanken nachbehalten, daß Gott die Buße des Sünders, auch des christlichen, wolle.

Aber der Ausgleich mit der alten Ueberlieferung wird nicht mehr, wie bei Kalliſt, durch Rückgang auf den Grundgedanken des Evangeliums und der Apoſtel geſucht, ſondern durch eine geſteigerte Vorſtellung von der verſöhnenden Macht der entehrenden Bußübungen und der guten Werke gewonnen. Dieſes Moment ſpielte ſchon bei Kalliſt eine gewiſſe Rolle — Tertullian verhöhnt ihn, daß er meine, die Bußceremonien des Todſünders würden Gott verſöhnen —[1]), bei Cyprian iſt es das beherrſchende. Je tiefer das Niveau des chriſtlichen Lebens ſank, je ſeltener ein wahrhaft heiliges Leben wurde, um ſo höher ſtiegen die Bußübungen und guten Werke, als Sühnmittel und als Verdienſte, im Kurſe, da man ja ein eigentliches Sacrament der Buße neben der Taufe noch nicht zu ſchaffen wagte. Cyprian iſt recht eigentlich der Begründer dieſer Anſchauung. Wenn man die Frage aufwirft, welcher Kirchenlehrer die überlieferte Formel, daß der Menſch durch Glaube und Liebe gerecht und ſelig werde, in die andere verwandelt habe, daß er durch das richtige Glaubensbekenntniß, Bußübung und gute Werke die Seligkeit erlange, ſo hat man auf Cyprian zu verweiſen. Man kann geradezu ſagen: Cyprian hat ein Sacrament der Bußwerke, des Faſtens und der Almoſen geſchaffen, welches ſolange in Kraft blieb, als das Bußſacrament noch nicht geſchaffen war.

Nach der decianiſchen Verfolgung gab es bekanntlich in Bezug auf die Bußfrage drei Parteien, die des Feliciſſimus in

[1]) An mehreren Stellen ſeiner Schrift hat Tert. die von Kalliſt auferlegten Bußwerke verhöhnt, am draſtiſchſten c. 13 p. 243, 25 ff. u. 244, 22 ff. Aus letzterer Stelle geht hervor, daß Kalliſt in den Bußwerken das „satisfacere deo“ erkannt hat. Das wirft aber ein übles Licht auf ſeine „evangeliſche“ Erkenntniß und macht es noch einmal recht wahrſcheinlich, daß dieſe „Erkenntniß“ vielmehr eine Beſchwichtigung geweſen iſt: „hic iam carnis interitum (I Kor. 5) in officium paenitentiae interpretantur, quod videatur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis deo facere, ut ex hoc argumententur fornicatorem ... ab apostolo traditum in emendationem, quasi postea veniam ob interitum i. e. conflictationem carnis consecuturum, igitur et consecutum.“

Karthago, welche die Gefallenen sofort wieder aufnahm, die des Novatian, welche den Gefallenen die Wiederaufnahme definitiv verweigerte, und die des Cyprian und Cornelius, welche, wie sie selbst sagte, „die rechte Mitte innehielt“ [1]) und nach längerer oder kürzerer Bußzeit die Verzeihung gewährte. Keine dieser Parteien hat die Begründung des Kallist wieder aufgenommen. Von der Versöhnung und Rechtfertigung ist überhaupt nicht die Rede gewesen. Man war schon zu weit von der Sache entfernt, um eine Begründung mit solchen Mitteln liefern zu können. Die erst genannte Partei scheint sich einfach auf das Recht der Märtyrer, Frieden austheilen zu können, berufen zu haben. Nirgendwo referirt Cyprian in seinen Briefen über ein anderes Argument. Novatian führte wohl für sein Verfahren das Wort „evangelisch“ viel im Munde, so daß ihn Cornelius deßhalb verspottet (bei Euseb. h. e. VI, 43); aber er meinte lediglich die Strenge der Sprüche des Herrn [2]). Cyprian endlich rechtfertigt seine Haltung, sofern er die Verzeihung eröffnet, durch den Satz, daß Gott barmherzig sei und durch die „Hirten“ Vergebung spenden wolle (Ezech. 34), sofern er aber strenge Bußwerke verlangt, durch die Forderung des „vigor evangelicus“. Seine theoretische Anschauung ist diese, daß Gottes Nachsicht unbegrenzt ist, daß diese Nachsicht aber den gefallenen Gläubigen nur zu Gute kommt, wenn sie den erzürnten Gott durch Bußwerke und Almosen besänftigen.

Was den Satz von der Barmherzigkeit Gottes betrifft, so ist es bemerkenswerth, daß Cyprian niemals eine Begründung desselben durch Hinweis auf Christus und das Wesen des Glaubens, wie es Kallist gethan hat, versucht. Offenbar fehlen ihm die elementarsten Vorstellungen christlicher Theologie. Er stellt sich Gott als den im Grunde nachsichtigen, aber sehr leicht zu erzürnenden großen Herrn vor, und der Glaube an ihn ist Sklavengehorsam. Christus kommt eigentlich nur insofern in Betracht, als die Taufe

[1]) Cypr. ep. 54, 3: „nos temperamentum tenentes et libram domini contemplantes.“

[2]) Es wird dem Novatian auch vorgeworfen, er lehre, daß alle Sünden gleich seien, und sei deßhalb Stoiker. Was diesem Vorwurf zu Grunde liegt, ist unklar — schwerlich eine evangelische Auffassung von der Sünde.

auf ihn und ſein Werk zurückgeführt werden muß. Dieſe Haltung Cyprian's iſt um ſo bemerkenswerther und auffallender, als er, wie der 55. Brief zeigt, die Schrift Tertullian's de pudicitia geleſen und den Schriftbeweis des Kalliſt einfach übernommen hat [1]). Aber die theologiſchen Gedanken, welche dieſer Schrift zu Grunde liegen, ſind ihm ganz unverſtändlich geblieben, und er hat ſie deßhalb bei Seite gelaſſen.

Eben deßhalb fällt nun bei Cyprian aller Nachdruck auf die Bußwerke und die Almoſen. Wenn die Bedeutung der Verſöhnung durch Chriſtus, des Glaubens und der Kindſchaft völlig verkannt, andererſeits aber Gott in abstracto als „pater bonus, misericors et pius“ (ep. 55, 23) vorgeſtellt, jeder Schandthat Verzeihung angekündigt und der Anſpruch an das chriſtliche Leben herabgeſetzt wird, ſo bleibt nichts übrig, als die Zornausbrüche Gottes und die „guten Werke“ zu betonen, um die chriſtliche Religion nicht völlig in Unſittlichkeit zu begraben. So iſt zwar Cyprian's Lehre von den „opera et eleemosynae“, wie er ſie in den Briefen und in der berüchtigten Schrift entwickelt hat, ſehr ſchlimm; aber ſie iſt andererſeits doch noch das beſte Stück ſeiner Theologie, weil ſie allein eine Art von ſittlichem Charakter der katholiſchen Religion aufrechterhält. Daß Cyprian die Bußübungen und guten Werke zu einer Art von Sacrament ſteigert, iſt unverkennbar (ſ. de op. et eleemos. c. 1: „nam cum dominus adveniens sanasset [durch die Taufe] illa quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqua curasset, legem dedit sano et praecepit, ne ultra iam peccaret, ne quid peccanti gravius eveniret. coartati eramus et in angustum innocentiae praescriptione conclusi. nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas adque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis viam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum quascumque

[1]) Es iſt das m. W. bisher von Niemandem geſehen worden; die cc. 15—28 aber zeigen es deutlich. Nur das Eine iſt möglich, daß Cyprian neben der Schrift de pudicitia die in ihr bekämpfte Schrift des Kalliſt auch in Händen gehabt hat. Es ſcheint Einiges dafür zu ſprechen. Eine Unterſuchung wäre wünſchenswerth.

contrahimus eleemosynis abluamus“ [1]); aber es ist zugleich ein Beweis, daß er auf die Forderung eines heiligen Lebens als selbstverständliche Ausgestaltung des Glaubens verzichtet hat, daß er somit gar nicht mehr weiß, was die ursprüngliche Losung „Glaube und Liebe“ bedeutete und welchen Umfang sie einschloß.

Für die Geschichte der These, daß der Glaube allein rechtfertige und selig mache, findet sich also in dem großen Streit über die Buße z. B. Cyprian's kein Material. Weder er noch seine Gegner von links und rechts haben sie geltend gemacht. Das ist denkwürdig. Allein in einer verborgenen Unterströmung muß diese These doch auch damals vorhanden gewesen sein; denn die entscheidende Bedingung für sie war vorhanden. Durchgesetzt hatte sich nämlich — vom Novatianismus abgesehen — in der Kirche die Lehre, daß Gottes Barmherzigkeit auch gegenüber den schon Getauften (den Gläubigen) unbeschränkt sei. Um diesen Satz mit einem Minimum von sittlichen Anforderungen verbinden zu können, hatten Cyprian und seine Freunde auf die Nothwendigkeit und den Werth der guten Werke hingewiesen. Oder vielmehr — im Grunde hatten sie sich von der Barmherzigkeit Gottes gar nicht überzeugt, da ihnen das Wesen der Versöhnung und des Glaubens fern blieb. Vielmehr dachten sie sich Gott als durch jede Sünde beleidigt und erzürnt, erkannten aber in den Bußleistungen das Mittel, welches ihn umstimmt, also die Erlösung. Aber wie? Sollte wirklich damals Niemand in der katholischen Kirche gewesen sein, der die Nebeneinanderordnung der Taufe und der Bußwerke (der beiden Sacramente zur Seligkeit) als unerträglich empfunden hat? Sollten die zahllosen Sprüche der hl. Schrift, daß Gott den Gläubigen er-

[1]) Vgl. dazu die Fortsetzung c. 2: „loquitur in scripturis spiritus sanctus et dicit: eleemosynis et fide delicta purgantur . . . hic quoque ostenditur et probatur, quia sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis adque operationibus iustis delictorum flamma sopitur. et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, adsidua et iugis operatio baptismi nstar imitata dei rursus indulgentiam largiatur.“ C. 25 wird zu dem Bericht, daß die Urgemeinde alle ihre Güter kommunistisch behandelt habe, bemerkt: „hoc est nativitate spiritali vere dei filium fieri, hoc est lege caelesti aequitatem dei patris imitari.“

löse und nicht der Gläubige sich selbst erlöse, wirklich völlig zu Boden gefallen sein? Man kann das nicht annehmen, und wir werden gleich im folgenden Abschnitte sehen, daß wir Recht daran thun. So gänzlich war die Einsicht, daß das Christenthum Religion sei, doch nicht ausgestorben, daß man die völlig irreligiöse These des Cyprian einfach acceptirte und etwa erklärte, der Heide werde durch die Taufe der Sünde ledig, der Getaufte (Gläubige) aber durch seine eigene Leistung, nämlich durch Fasten, Almosen und öffentliche Bußwerke. Wie aber sollte man die Lehre fassen, wenn man die Grundlage der Cyprian'schen Anschauung, daß den Getauften alle Sünden vergeben werden können, zugestand, dagegen aber seine Schätzung der „guten Werke" verwarf? Ein vierfacher Ausweg war möglich. Man konnte entweder die Taufe für wiederholbar erklären, oder man konnte ein neues Sacrament schaffen, durch welches Gott die verlorene Taufgnade wieder herstellt, oder man konnte sich auf das Wesen der Versöhnung, der Rechtfertigung und des Glaubens in Anlehnung an Paulus besinnen, oder man konnte den Werth und die Wirkungen der Taufe so steigern, daß sie die Seligkeit schlechthin garantirte. Den ersten Weg einzuschlagen, verbot die Ueberlieferung [1]). Den zweiten Weg ohne Weiteres zu wählen, hatte man noch nicht Kühnheit genug. Die beiden anderen Wege sind eingeschlagen worden; zuletzt wurde eine Verbindung von 2 und 3 getroffen, und diese hat sich behauptet. Alle diese Wege aber konnten in einem doppelten Interesse betreten werden — entweder, um dem Wesen der christlichen Religion als der Religion der Erlösung gerecht zu werden, oder, um auch noch das Minimum von ernster sittlicher Forderung, welches in Cyprian's These von den „guten Werken" lag, abzuthun.

9.

Die Zeit vom Tode Cyprian's bis zum nicänischen Concil ist, vor allem für die innere Geschichte der Kirche, eine der dunkelsten

[1]) Nach Hippolyt soll z. B. Kallist's in Rom der Versuch gemacht worden sein, die Taufe zu wiederholen. Doch sind seine Worte so abgerissen, daß man sie nicht mit Sicherheit deuten kann; Philosoph. IX, 12 p. 462: ἐπὶ Καλλίστου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.

Epochen. Doch kennen wir eine Episode aus dieser Epoche, die für unsere Zwecke hier von hohem Interesse ist. Freilich nur sehr ungenügend ist sie uns bekannt; aber sie ist doch lehrreich.

In den Damasus-Inschriften auf die Päpste Marcellus (307—309) und Eusebius (309) wird auf eine schwere innere Krisis hingewiesen, welche die römische Gemeinde damals durchgemacht und die zu Streit, offenem Kampf und Blutvergießen geführt hat. Die Inschrift auf Marcellus lautet[1]):

Veridicus rector, lapsos quia crimina flere
Praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus:
Hinc furor, hinc odium sequitur, discordia, lites,
Seditio, caedes; solvuntur foedera pacis.
Crimen ob alterius, Christum qui in pace negavit,
Finibus expulsus patriae est feritate tyranni.

Die auf Eusebius lautet:

Heraclius vetuit lapsos peccata dolere,
Eusebius miseros docuit sua crimina flere.
Scinditur in partes populus gliscente furore,
Seditio, caedes, bellum, discordia, lites.
Ex templo pariter pulsi feritate tyranni
Integra cum rector servaret foedera pacis
Pertulit exilium domino sub iudice laetus,
Littore Trinacrio mundum vitamque reliquit.

Die Nachrichten des Papstbuchs und des Mart. Marcell. mögen hier auf sich beruhen. Wir erfahren, daß in Rom ein Mann, vielleicht ein Presbyter, Namens Heraklius, denen, welche in der diocletianischen Verfolgung gefallen waren, ohne Weiteres die Wiederaufnahme zugesprochen und damit einen Aufstand der Gemeinde erregt hat, welcher die schrecklichsten Folgen hatte und schließlich den Maxentius zwang, einzuschreiten. Die Epitaphien sagen, Heraklius habe es verboten resp. für unstatthaft (unnöthig) erklärt, daß die Gefallenen ihre Sünde beweinen („vetuit lapsos peccata dolere"), und die beiden Bischöfe seien ihm entgegengetreten. Wie Heraklius seine These begründet und vertheidigt hat, erfahren wir hier nicht. Am nächsten läge es, an die Art zu

[1]) S. das Nähere bei de Rossi, Roma Sott. II. p. 191 ff. 195 ff. Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe S. 248 ff. Duchesne, Le Liber Pontificalis p. 165 ff.

denken, wie Felicissimus und sein Anhang einem laxen Verfahren das Wort geredet haben. Allein das scheint der Wortlaut („vetuit"), wenn er nicht als Uebertreibung des Damasus gefaßt werden muß, zu verbieten. Jene Karthaginienser ließen die principielle Frage bei Seite und beriefen sich einfach auf das Recht der Confessoren, Friedensbriefe auszustellen; Heraklius dagegen scheint einen principiellen Standpunkt eingenommen zu haben. Die Sache müßte unentschieden bleiben, besäßen wir nicht noch eine zweite Quelle. Bereits Sbaralea (de sacris pravorum hominum ordinationibus p. 325), dem de Rossi (l. c. II p. 207) und Lipsius (l. c. p. 253 f.) folgen, hat darauf hingewiesen, daß im Liber Praedestinatus im Artikel „Herakleon" eine Confusion zwischen dem Valentinschüler dieses Namens (2. Jahrh.) und unserem Heraklius vorliege. Diese Beobachtung scheint auch mir wahrscheinlich; denn was dort (c. 16) von Herakleon erzählt wird, paßt kaum zur Noth auf den alten Häretiker, paßt dagegen vortrefflich auf den römischen Schismatiker. Dazu kommt, daß der liber Praedest. auch Sicilien in diesem Zusammenhange erwähnt, und daß er auch sonst grober Verstöße und Verwechselungen schuldig ist. Die Stelle lautet: „Sexta decima haeresis Heracleonitarum ab Heracleone adinventa est, quae baptizatum hominem, sive iustum sive peccatorem, loco sancti computari docebat, nihilque obesse baptizatis peccata memorabat, dicens, sicut non in se recipit natura ignis gelu, ita baptizatus non in se recipit peccatum. Sicut enim ignis resolvit aspectu suo nives quantaecunque iuxta sint, sic semel baptizatus non recipit peccatorum reatum, etiam quantavis fuerint operibus eius peccata permixta[1]). Hic in partibus Siciliae inchoavit docere. Contra hunc susceperunt episcopi Siculorum etc." Hier erhält das „vetuit lapsos peccata dolere" eine sehr überraschende und kräftige Begründung. Heraklius soll gelehrt haben, daß jeder Getaufte,

[1]) Diese Schilderung ließe sich nur dann auf Herakleon beziehen, wenn man annimmt, Herakleon habe von den Pneumatikern gesprochen und der Berichterstatter habe willkürlich die Getauften dafür eingesetzt; aber damit wäre dann die ganze Schilderung im Detail dem Letzteren als freie Erfindung beizulegen.

einerlei ob Gerechter oder Sünder, ein Heiliger sei und bleibe, und daß die Sünde ihm nichts anhaben könne, vielmehr vor der Kraft der Taufe alle Schuld zerschmelze, wie der Schnee in der Sonne: dem einmal Getauften kann niemals die Schuld der Sünden angerechnet werden, mögen auch noch so große Sünden seinen Thaten beigemengt sein.

Das Wichtige in diesen Sätzen ist, daß die bleibende Versöhnung Gottes mit seinen getauften Kindern gelehrt und somit die cyprianische Vorstellung, als stellten die guten Werke sie immer wieder her, abgethan ist. In diesem Sinne sind die Sätze evangelisch. Aber so wie sie lauten, haben sie doch einen sehr bedenklichen Beigeschmack; denn erstens ist aller Nachdruck auf die Taufe gelegt, als sei sie an und für sich das Feuer, welches alle Schuld verzehre, zweitens ist die Richtung auf eine höchst laxe Beurtheilung der Sünden — auch der schwersten — unverkennbar, und sie wird durch das, was in den Epitaphien von Heraklius gesagt ist, bestätigt. Man kann nämlich nicht annehmen, daß die römischen Bischöfe, welche ihn bekämpften, einer übertriebenen Strenge gehuldigt haben. Eine solche war in Rom nach Ausscheidung des Novatianismus überhaupt nicht zu befürchten [1]). Vielmehr kann es sich nur darum gehandelt haben, daß die Bischöfe den in der Verfolgung Gefallenen eine längere Bußzeit auferlegten, Heraklius dagegen erklärte, daß eine solche überhaupt nicht nöthig sei. Daß eine solche These unter den damaligen Verhältnissen Ausfluß einer laxen sittlichen Gesinnung gewesen ist, ist höchst wahrscheinlich. Was aber den erstgenannten Punkt anlangt, so ist es möglich, daß Heraklius Taufe und Glaube als Eines zusammengefaßt [2]) und somit an den Glauben mitgedacht hat, wenn er die unzerstörbare Kraft der Taufe pries. In diesem Falle gehört er in unsere Geschichte der Lehre von der

[1]) Anders stand es noch in anderen kirchlichen Provinzen, auch wo man nicht mit den Novatianern gemeinsame Sache machte, wie die Kanones von Arles (s. 1 ff.) beweisen.

[2]) So heißt es auch in den Kanones von Arles: „qui post fidem baptismi salutaris“ etc. (c. 1), „post fidem lavacri“ (c. 2), d. h. Glaube und Taufe gelten wie ein Begriff.

Seligkeit durch den Glauben als wichtiger Zeuge hinein. Möglich aber ist auch, daß Heraklius lediglich eine magisch-heidnische Vorstellung mit der Taufe (als einem Entsühnungsmysterium für alle Zeiten) verbunden hat. Auch in diesem Falle, der vielleicht minder wahrscheinlich ist, mußten wir ihn hier erwähnen; denn jedenfalls hat er die „Werke" ausgeschlossen und sich auf die göttliche That allein berufen, mag er derselben nun den Glauben zugeordnet oder sie als magische Wunderthat aufgefaßt haben. Die Getauften waren ihm als solche „Heilige". Am beachtenswertheſten ist der Unterschied zwischen Sünde und Schuld, den er gemacht hat: der Getaufte ist heilig; er hat wohl Sünden, aber keine Schuld.

Daß der fortgesetzte Kampf mit dem Novatianismus und der neue Kampf mit dem Donatismus, den die abendländische Kirche im 4. Jahrhundert zu führen hatte, sie nicht nur zu einer höheren Schätzung der Taufe und zu dem neuen Sacrament der Buße, sondern auch zu einer tieferen Erfassung des Glaubens geführt hat, das lehrt das bedeutende Werk des Optatus de schismate Donatistarum. Aus diesem Werke erkennt man, daß die Ausbildung der Werkgerechtigkeit, wie ihr Cyprian das Wort geredet, keineswegs das einzige Ergebniß der großen inneren Kämpfe um das Wesen und die Erhaltung der Taufgnade gewesen ist, sondern daß sich daneben eine bessere Erkenntniß der Gnade Gottes und des Glaubens entwickelte, welche der Werkgerechtigkeit feindlich war. Optatus ist bekanntlich in der Lehre von den Sacramenten ein Vorläufer des Augustin gewesen. Aber nicht nur durch Ausbildung der Sacramentslehre suchte er den Donatisten zu begegnen [1]), sondern auch durch Nachweisungen der Kraft und Wirksamkeit des Glaubens. Man liest seine einschlagenden Ausführungen mit Antheil und Beifall. Und doch kann man sich auch hier des Eindrucks nicht erwehren, daß sie in der damaligen Zeit nicht der sittlichen Kräftigung gedient haben, sondern der

[1]) Hier hat er den göttlichen Factor, der im Sacrament wirksam ist, aufs stärkste betont und damit das Verständniß für das Christenthum als Religion und zwar als Religion der Erlösung wiederhergestellt. Die Donatisten betonten den Spender des Sacraments, Optatus betonte den Autor, Gott. Das Nähere s. in meinem Lehrbuch der Dogmengesch. III S. 38 ff.

Schwäche; denn das damalige Zeitalter vertrug selbst die Heilmittel für seine Krankheit nicht mehr. Aber welches Zeitalter der Kirche ist je fähig gewesen, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein zu vertragen? Es sind immer nur Einzelne gewesen, die an dieser Lehre Kraft und Lebensernst gewonnen haben. Hier aber ist die Lehre ohne Zweifel mit zu dem Zwecke aufgestellt worden, die novatianischen und donatistischen Anschauungen — die Reste aus jener Zeit, da die christliche Gemeinde Ernst machen wollte mit ihrer Heiligkeit — zu vertilgen. Die wichtigsten Ausführungen des Optatus über den Glauben stehen im fünften Buch c. 8. Nachdem vorher (c. 7) ausgeführt worden ist, daß Gott mit seiner Gnade in der Taufe wirksam ist (nicht der spendende Priester mit seiner Heiligkeit), heißt es: „Restat iam de credentis merito aliquid dicere, cuius est fides, quam filius dei et sanctitati suae anteposuit et maiestati; non enim potestis sanctiores esse quam Christus est. Ad quem cum mulier illa veniret, cuius filia erat mortua, et rogaret ut suscitaretur, nihil promisit de virtute sua, sed post fidem interrogat alienam, ut si mulier crederet, pro matris credulitate filia surgeret; si non crederet, virtus filii dei feriata cessaret. Interrogatur mulier; respondit se credere fieri posse quod rogabat. Iubetur ire, redit ad domum mulier, invenit puellam vivam, quam dimiserat mortuam. Non ruit in oscula, non properavit in amplexus, sed redit ut salvatori gratias ageret. Et ut ostenderet filius dei, se vacasse, fidem tantummodo operatam esse: Vade, inquit, mulier in pace, fides tua te salvavit. Ubi est quod dicis: Dantis est, non accipientis?“ Ebenso wird die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum und vom blutflüssigen Weibe erzählt, um an ihnen die Kraft des Glaubens hervorzuheben: „nec mulier petiit, nec Christus promisit, sed fides tantum quantum praesumpsit exegit.“ Endlich behauptet Optatus gegenüber der donatistischen Deutung des Gleichnisses von der Hochzeit und dem hochzeitlichen Kleid, dieses Kleid sei Christus selbst und es werde bei der Taufe verliehen (unter Berufung auf den Spruch: „so viele eurer getauft sind, die haben Christum angezogen“), „tunica semper una et immutabilis, quae

decenter vestiat etc.“ Durchweg ſind gratia (sacramentum, trinitas) und fides die entſcheidenden Begriffe in der Theologie des Optatus; von den Werken iſt faſt nirgends die Rede[1]). In der Taufe zeigt es ſich nach Optatus, daß gratia (trinitas) und fides ausſchließlich zuſammengehören und auf ihnen allein die Seligkeit beruht. „In hoc sacramento baptismatis celebrando tres esse species constat. Prima species est in trinitate, secunda in credente, tertia in operante (dem Spender); sed non pari libramine ponderandae sunt singulae; duas enim video necessarias et unam quasi necessariam. Principalem locum trinitas possidet, sine qua res ipsa non potest geri: hanc sequitur fides credentis; iam persona operantis vicina est, quae simili auctoritate esse non potest. Duae priores permanent semper immutabiles et immotae. Trinitas enim semper ipsa est, fides in singulis una est: »vim suam semper retinent ambae«; persona vero operantis est mutabilis“ (V, 4). Aber alle dieſe und ähnliche Zeugniſſe lieſt man mit gemiſchten Gefühlen, wenn in Hinblick auf ſie und auf das „bonum unitatis ecclesiae“ dann gelehrt wird, Chriſtus habe in Rückſicht auf die Einheit der Kirche ſelbſt auf die Strafe verzichtet. So habe er dem Petrus verziehen, obgleich er doch gedroht habe: Wer mich verleugnet, den werde ich auch vor meinem Vater verleugnen; ferner — „bono unitatis sepelienda esse peccata hinc intelligi datur, quod b. Paulus [sic] apostolus dicat, caritatem posse obstruere multitudinem peccatorum.“ Dann wird weiter bemerkt, daß der Abfall von Chriſtus heute doch nicht ſchlimmer ſei als der Fall des Petrus, ſondern verzeihlicher; denn Petrus habe den Herrn verleugnet, den er ſah (VII, 3: „Quisquis enim forte in aliqua persecutione negavit filium dei, in comparatione b. Petri videtur levius deliquisse, si negavit quem non vidit, si negavit quem non agnovit, si negavit cui nihil promisit [! im Gegenſatz zu den beſonderen Verheißungen des Petrus], si semel negavit . . . Unde intelligitur omnia ordinata esse providentia salvatoris, ut ipse [Petrus] acciperet claves. Interclusa est malitiae via, ne apostoli animo licentiam iudicandi con-

[1]) Doch ſ. über die Liebe und die Einheit der Kirche VII, 3.

ciperent et severe contemnerent eum, qui negaverat Christum. Stant toti innocentes et peccator accipit claves, ut unitatis negotium formaretur. Provisum est, ut peccator aperiret innocentibus, ne innocentes clauderent contra peccatores et quae necessaria est unitas esse non posset"). Also nicht nur reine und unreine Thiere müssen in der Arche, der Kirche, sein, sondern es ist in Petrus auch vorgebildet, daß die Unreinen den Reinen die Sacramente spenden und sie leiten! Und diese Betrachtung wird begründet mit der Objectivität der Sacramente, mit der Unwandelbarkeit und Kraft des Glaubens und mit der Liebespflicht der stetigen Vergebung! Wer begehrt nicht gegenüber dieser „Objectivität" der Theologie nach Werken, d. h. nach der Forderung eines heiligen Lebens? — „Was diese Wissenschaft betrifft; es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden; es liegt in ihr so viel verborgenes Gift, und von der Arzenei ist's kaum zu unterscheiden."

10.

In dem Kampfe gegen den Donatismus kommt nur die eine Richtung des Christenthums des 4. Jahrhunderts zum Ausdruck — die Richtung auf die Feststellung der objectiven Grundlagen der Kirche, um ihre Existenz, Wahrheit und Heiligkeit trotz der Unheiligkeit ihrer Glieder zu erweisen. Sofern man hier auf eine evangelische Spur gerieth, gerieth man zugleich immer mehr in den Zauberkreis der Sacramente und setzte die Forderungen an das christliche Leben herab. Man rief damit die Entrüstung und den Spott sogar der Heiden heraus. Der Hohn, den Julian über Konstantin im „Convivium" (p. 431 ed. Hertlein) ausschüttet, zeigt, wie die Ernsteren unter ihnen über die christliche Taufe dachten. Konstantin findet im Olymp unter den Göttern kein Vorbild für sein Leben. Da sieht er die „Tryphe" in der Nähe stehen und läuft zu ihr. Diese nimmt ihn freundlich auf und führt ihn zur „Asotia". Dort findet er auch Jesus, der allen Menschen zuruft: Ὅστις φθορεύς, ὅστις μιαιφόνος, ὅστις ἐναγὴς καὶ βδελυρός, ἴτω θαρρῶν· ἀποφανῶ γὰρ αὐτὸν τουτῳὶ τῷ ὕδατι λούσας αὐτίκα καθαρόν, κἂν πάλιν ἔνοχος τοῖς αὐτοῖς γένηται, δώσω τὸ στῆθος πλήξαντι καὶ τὴν κεφαλὴν πατάξαντι καθαρῷ γενέσθαι. Bei ihm bleibt

Konstantin und führt auch seine Söhne aus der Gemeinschaft der olympischen Götter zu diesem Jesus. Es ist dieselbe Vorstellung von der principiellen sittlichen Laxheit der Kirche, wenn man sich später in heidnischen Kreisen erzählte, Konstantin sei Christ geworden, weil er in keinem der alten Mysterien Verzeihung für seine Schandthaten habe erlangen können. Dieses Urtheil zeigt freilich andererseits, daß christliche Stimmungen in heidnischen Kreisen Wurzel geschlagen hatten; aber man kehrte hier das Christenthum gegen die Kirche. „Glaube nur und laß' dich taufen" — die Kirche selbst war nicht ohne Schuld, daß man von ihrem Heiligsten sagen durfte, es sei ein Deckel der Bosheit geworden [1]).

[1]) Doch darf man nicht vergessen, daß sich hinter diesem heidnischen Vorwurf viel Heuchelei verborgen hat. Auch im 4. Jahrh. zeigte die Christenheit noch sittliche Kraft, und man sprach wider besseres Wissen, wenn man sie einfach als Schule der Unsittlichkeit verschrie. Auch darf man nicht vergessen, daß Schuld, Gnade und Vergebung (im religiösen Sinn) den heidnischen Beurtheilern vielfach unbekannte Dinge waren. Schon Celsus hat zu einer Zeit, da die Kirche noch auf strenge Zucht hielt, versucht, sie als Räuberbande verächtlich zu machen, da sie auch die gröbsten Sünder zu sich rufe; s. Orig. c. Cels. III, 58ff.: „Daß ich in meinen Vorwürfen nicht zu bitter und herbe gewesen, daß ich nichts weiter sagte, als nur was die Wahrheit erheischt, kann man daraus ersehen: die Priester, welche zur Feier anderer Mysterien auffordern, verkündigen vorher: ‚Wer reine Hände hat und Verständiges spricht, der trete heran', und wieder: ‚Wer rein ist von jeder Schuld, wer sich in seiner Seele keiner Sünde bewußt ist, wer ein gutes und gerechtes Leben geführt hat, der nahe'. Und das rufen die aus, welche Reinigung von Sünden versprechen. Hören wir nun, was für Leute die Christen zur Feier ihrer Geheimnisse einladen! Den Sündern, sagen sie, den Einfältigen, den Kindern, mit einem Wort, den Unglückseligen wird das Reich Gottes offen stehen und sie aufnehmen." Wer sind denn nun die Leute, die ihr Sünder heißt? Nicht die Ungerechten, nicht die Diebe, die Giftmischer, die Tempelräuber, nicht die, welche die Wohnungen der Lebenden und Todten ausplündern? — Würde Einer, der eine Räuberbande bilden wollte, etwa andere Leute herbeirufen? Sie sagen, Gott sei nur für die Sünder gesendet worden. „Den Ungerechten, der sich im Bewußtsein seiner Schuld demüthigt, wird der Herr aufnehmen; den Gerechten aber, der von Anfang an im Vertrauen auf seine Tugend zu ihm das Auge erhebt, wird er nicht annehmen." Celsus stellt hier, richtig verstanden, der Kirche das glänzende Zeugniß aus, daß sie ihre Pflicht erfüllt habe. Der Unterschied zwischen diesem seinem Zeugniß und dem des Julian besteht leider nur darin, daß Jener berichtet,

Aber die katholische Kirche ist die complexio oppositorum: darin besteht ihr Geheimniß. In derselben Zeit, in welcher sie die Richtung auf das Sacrament durchführte, bürgerte sie das Mönchthum bei sich ein. Sie gab damit der Schätzung der guten Werke einen neuen Spielraum und setzte ihnen eine neue Prämie. Die Sacramente und die übernatürlichen Tugenden, diese zusammengefaßt im Mönchthum, sie wurden jetzt die wahren „dotes ecclesiae".

Nicht ohne Widerspruch hat sich das Mönchthum im Abendland durchgesetzt. Dieser Widerspruch kam vor Allem von Seiten der bequemen und sittenlosen Geistlichkeit. Sämmtliche Väter beim Ausgang des 4. Jahrhunderts wissen von ihm zu erzählen; am meisten die, denen die gallischen und spanischen Zustände bekannt waren. Von dem spanischen Bischof Ithacius wird berichtet, daß er „alle heiligen Männer, die sich in die Schrift vertieften oder ein enthaltsames Leben führen wollten, als Priscillianer belangte", daß er selbst den hl. Martin von Tours öffentlich der Häresie zu bezichtigen wagte, und daß Jedermann, der ein schlechtes Kleid trug oder bleich und abgezehrt schien, in Gefahr gerieth, als Ketzer eingesteckt zu werden (Sulp. Sev. Chron. II, 50. Dial. II [III], 11). Die Macht dieser mönchsfeindlichen und weltsüchtigen Geistlichkeit, welche den Gedanken, daß der Glaube selig mache, schändete, war um 400 so groß, daß der Verehrer der neuen Frömmigkeit, Sulpicius[1]), in seinen Schriften vorsichtig sein mußte. „Paululum iste liberior sermo reprimendus est", sagt er, nachdem er ein freies Wort gewagt, „ne in aliquorum forsitan occurrat offensam" (Dial. I [II], 12). Aber kam der Widerspruch gegen die „neue Religion der Ehelosigkeit, des Fastens, des Gehorsams und der Verdienste" nur von Seiten der Weltchristen? wurde er nicht auch

die Christen beriefen nur Sünder, Dieser, die Sünder blieben auch in der Kirche Sünder. Celsus ist ehrlich genug, mitzutheilen, daß die Kirche die wirkliche Bekehrung verlange; er bezweifelt nur, daß sich alte Sünder bekehren können (III, 64). Julian dagegen thut so, als sei es auf Bekehrung überhaupt nicht abgesehen, und leider gab die Kirche zu dieser Vorstellung mancherlei Anlaß.

[1]) S. das Nähere in meinem Artikel „Sulpicius Severus" in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl.

von guten Christen im wirklichen Interesse der Gnade und des Glaubens erhoben? Die wichtigsten Bewegungen, die hier in Betracht kommen, sind die, welche durch die Namen Jovinian und Vigilantius bezeichnet sind [1]). Neben ihnen hat es nur namenlose Bestrebungen von unsicherer Haltung gegeben. Aber auch über Jovinian ist das Urtheil noch keineswegs sicher festgestellt.

Die erste Nachricht über Jovinian empfangen wir aus einem Schreiben des Papstes Siricius an Ambrosius und andere Bischöfe aus d. J. 390. Hier wird berichtet, daß der Teufel einen neuen Betrug ersonnen und heimlich verbreitet habe; eine Irrlehre schleiche im Finstern und fange an sich bei den Katholiken einzuschmeicheln, die schlimmer sei als jegliche Häresie; gottlose Menschen verdrehen die Lehren der Bibel und lehren, daß Enthaltsamkeit und Fasten überflüssig seien; nachdem man sie entdeckt, hätten sie ihre Gotteslästerungen durch eine dreiste Schrift offenbart, in der sie die Ehelosigkeit herabsetzen; in einer Sitzung des Presbyteriums habe man sich überzeugt, daß die neue Lehre dem göttlichen Gesetz widerstreite; deßhalb seien Jovinian und acht seiner Anhänger mit ihm verdammt und excommunicirt worden. Aus dem Schreiben des Papstes geht hervor, daß diese Leute der Kirche den Vorwurf gemacht, daß sie die Ehe unterschätze [2]). Die Antwort des Ambrosius ist uns noch erhalten [3]); sie ist ausführlicher als der römische Brief. Der Papst wird seiner Wachsamkeit wegen belobt. Dann heißt es: „Es ist ein wildes Geheul, nicht die Gnade der Jungfräulichkeit, nicht die Rangordnung der Keuschheit anzuerkennen, Alles unter einander mischen zu wollen, die Stufen der verschiedenen Verdienste abzuschaffen und so zu sagen eine Armuth der himmlischen Belohnungen einzuführen, als ob Christus nur eine Palme zu ver-

[1]) Von Aerius und seinem Anhange sehe ich hier ab; denn seine Opposition gegen stehende Fasttage — nur um diese hat es sich gehandelt — ist dogmatisch ohne Bedeutung (Epiph. h. 75). Die übrigen Stücke aber, in denen er von der katholischen Kirchenpraxis abwich, haben vollends mit der uns beschäftigenden Frage nichts gemein.

[2]) S. Constant, Epp. p. 659. Jaffé, Regesta, 2. edit. p. 41. Hefele, Concil.-Gesch. II S. 51. Es ist das Schreiben: „Optarem semper".

[3]) S. Constant p. 669.

leihen hätte und es nicht sehr viele Titel der Belohnungen gebe. Sie geben vor, jene der Ehe zuzuerkennen. Aber welches Lob kann der Ehe zukommen, wenn der Jungfräulichkeit nicht die Glorie bleibt?" Hierauf wird die Ehe gerühmt, aber der höhere Werth der Jungfräulichkeit nachgewiesen. Die Gegner aber sind so gottlos, zu behaupten, Christus sei zwar von einer Jungfrau empfangen, aber nicht von einer Jungfrau geboren worden; sie leugnen also die bleibende Jungfräulichkeit der Maria. Ambrosius sucht dieselbe zu erweisen. Sodann rühmt er den Wittwenstand, den Jovinian und sein Anhang wohl deßhalb herabsetze, weil er mit Fasten verbunden sei; „sie bedauern, sich in früherer Zeit auch kasteit zu haben und suchen das Unrecht, welches sie sich damit angethan, zu rächen und durch tägliche Gastmäler und Schwelgerei die einstige Mühe der Enthaltsamkeit zu verscheuchen. Darin thun sie freilich sehr recht, daß sie sich so durch ihren eigenen Mund verdammen; aber sie fürchten wohl auch, daß ihnen jenes Fasten nicht etwa noch als Sünde angerechnet werde. Sie mögen sich offen erklären: wenn sie in früherer Zeit gefastet haben, so mögen sie für ihre gute That Buße thun; wenn sie nie gefastet haben, so mögen sie selbst ihre Unmäßigkeit und Ueppigkeit bekennen. Sie sagen auch, Paulus sei der Lehrmeister der Ueppigkeit gewesen." Ambrosius vertheidigt nun den Apostel und das Fasten, um dann plötzlich abzubrechen; jene Leute seien auch hierher nach Mailand gekommen, aber bereits verurtheilt und ausgewiesen worden. Es bedarf keiner weiteren Worte mehr gegen Leute, die durch ihre Leugnung der Jungfräulichkeit der Maria als Juden und Manichäer [1]) erwiesen seien, „welche Gottlosigkeit auch der gnädigste Kaiser verabscheut". Also schon vor der Verurtheilung in Rom hat die Verdammung Jovinian's und seiner Freunde in Mailand stattgefunden.

Besäßen wir nur diesen Briefwechsel über Jovinian, so könnten wir uns kein deutliches Bild von seiner Haltung machen. Er hat dem Fasten und der Ehelosigkeit einen besonderen Werth abgesprochen, überhaupt die geistlichen Rangstufen nicht gelten lassen,

[1]) Jovinian muß umgekehrt den Ambrosius Manichäer genannt haben weil er die Ehe herabsetze; s. Aug., Op. imp. IV, 121.

dem modernen Lieblingsdogma seiner Zeitgenossen von der bleibenden Jungfrauschaft der Maria sich entgegengestellt und ein behagliches Leben nicht für unchristlich erklärt, sich für seine Freiheit auf Paulus berufend. Wie er diese Haltung sachlich motivirt hat, bleibt dunkel. Allein die Ironie der Geschichte hat es gewollt, daß der Mann dem Jovinian ein besseres Andenken verschaffen sollte, der sich aufgemacht hat, um ihn völlig zu vernichten — Hieronymus. Die Bücher des Hieronymus zu charakterisiren ist unmöglich. Wer sie gelesen hat, weiß, daß sie ein Abgrund von Gemeinheit sind. Aber Hieronymus und der Pelagianer Julian sind die Einzigen, von denen wir wissen, daß sie die „commentarioli“ des Jovinian in Händen gehabt haben. H. bringt Citate aus ihnen und sucht sie zu widerlegen. Ebendeßhalb ist seine Schmähschrift die wichtigste Quelle für die Kenntniß Jovinian's, obschon es offenbar ist, daß H. ein ganz unzuverlässiger Referent gewesen. Was er außerdem aus mündlicher Ueberlieferung über das Leben seines Gegners beigebracht hat, ist mit höchster Vorsicht aufzunehmen. Von der Schilderung der Persönlichkeit an, die uns als feister Schwelger und geputzter Geck vorgeführt wird, bis zu der Nachricht, „Jovinian habe unter Fasanenbraten und Schweinefleisch seinen Geist nicht sowohl ausgehaucht als ausgerülpst“ ist das Meiste erfunden und erlogen: Hieronymus saß in Bethlehem, hat den Jovinian wahrscheinlich niemals gesehen, sich vielmehr einen Ketzer zurecht gemacht, wie er ihn brauchte, und die passende Todesart für denselben einfach erfunden; denn wahrscheinlich war Jovinian noch gar nicht gestorben, als H. jene Worte (adv. Vigil. 1) schrieb. Als gesichert, weil auch durch Ambrosius bezeugt, darf man nur annehmen, daß Jovinian und seine Freunde, nachdem sie erst ein mönchisch-strenges Leben geführt, zu einer bürgerlichen Lebensweise zurückgekehrt sind und deßhalb auch Gastmäler nicht verschmäht haben. Augustin, der an mehreren Stellen seiner Werke auf Jovinian zu sprechen kommt, hat den Lebenswandel des Mannes nie angetastet. Leider hat er nur Weniges über ihn berichtet und das z. Th. nach der Schrift des Hieronymus[1]). Eine Entschuldigung,

[1]) S. de haeres. 82. Die ketzerischen Lehren sind offenbar nach Hieronymus gegeben. Dann heißt es: „Quaedam virgines sacrae provectae

die man diesem zubilligen kann, ist, daß er aus dem Instinct der Selbsterhaltung heraus geschrieben hat. Was war Hieronymus, wenn man ihm die nachträglich mühsam bewahrte Geschlechtslosigkeit nahm? was war sein Christenthum ohne Virginität? Eine andere Entschuldigung, daß er nämlich wirklich die damals einzig mögliche Form des kirchlichen Christenthums vertreten hat, mag noch am Schlusse zur Sprache kommen. Was wir über Jovinian aus der Schrift des Hieronymus lernen, ist Folgendes:

Der Mönch Jovinian, der bisher in strenger Askese gelebt, erschreckte die römische Kirche plötzlich durch eine Veränderung seiner Lebensweise und durch die Predigt, daß Enthaltsamkeit und Fasten überschätzt würden. Er fand zahlreiche Anhänger, welche die Predigt vom epikureischen Leben gern annahmen und weiter trugen [1]), und suchte auch durch Schriften zu wirken, resp. durch eine Schrift in mehreren Büchern. In dieser Schrift, deren Stil „barbarisch, fehlerhaft, unverständlich, schwülstig, trivial, dunkel, verwirrt, sibyllistisch, heraklitisch" u. s. w. gewesen sein soll und die deßhalb „leichter zu widerlegen als zu verstehen ist" [2]), vertheidigte er vornehmlich vier Sätze, die Hieronymus also wiedergiebt (I, 3, cf. II, 35):

1) Virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo

---

iam actatis in urbe Roma, ubi haec docebat, Joviniano audito nupsisse dicuntur"; s. auch de bono coniug. und de virginitate.

[1]) „Brüste dich nicht mit der Menge deiner Schüler"; adv. Jov. II, 11.

[2]) Die eine Probe, welche Hieronymus gegeben hat, um dieses Urtheil zu begründen (I, 2), ist allerdings abschreckend und erweckt das ungünstigste Vorurtheil („satisfacio invitatis, non ut claro curram nomine, sed a rumore purgatus vivam vano. Obsecro agrum, novella plantationum, arbusta tenecritudinis, erepta de vitiorum gurgitibus, audientiam communitam agminibus. Scimus ecclesiam spe, fide, caritate inaccessibilem, incxpugnabilem. Non est in ea immaturus, omnis docibilis; impetu irrumpere vel arte eludere potest nullus"). Es ist ein verunglücktes Pathos und eine schlechte Poesie! Aber Hieronymus hat ohne Zweifel die schlimmste Stelle — die Einleitung zum 2. Buch — ausgewählt. Es kommt ja nicht selten vor, daß Autoren bei dem Bestreben in ihren Einleitungen etwas recht Geist- oder Schwungvolles zu sagen, zu Fall kommen. Jedenfalls beweisen die Auszüge des Hieronymus aus dem Werk — wörtlich hat er sonst fast nichts citirt —, daß es größtentheils verständig und verständlich geschrieben war.

lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, eiusdem esse meriti.

2) Eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti (II, 35 heißt es „non posse peccare“, ebenso Aug. de haer. 82: „omnia peccata, sicut Stoici philosophi, paria esse dicebat [s. Hieron. adv. Jov. II, 21. 31] nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto“; aber II, 1 giebt Hieronymus den Satz so wieder: „a diabolo non posse tentari; quicumque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos“; dagegen dial. adv. Pelag. III, 1: „posse omne vitare peccatum.“ Julian v. Eclanum bei Aug., Op. imperf. I, 98: „Jovinianus dicit in secundo operis sui libro, baptizatum hominem non posse peccare, ante baptisma autem et peccare et non peccare posse. In späterer Zeit hieß es allgemein, Jovinian habe gelehrt, „hominem post baptismum nullo modo posse peccare“, cf. lib. fidei in opp. Mar. Merc. p. 319 f. ed. Garnier).

3) Inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam.

4) Esse omnium qui suum baptisma servaverint unam in regno coelorum remunerationem.

Hieronymus hat uns auch die wichtigsten Sätze Jovinian's zur Begründung dieser Thesen erhalten, aber augenscheinlich Wichtiges unterschlagen und Anderes entstellt[1]). Um Jovinian's Grundanschauung festzustellen, muß man von der 4. These ausgehen. Hieronymus hat sie II, 18 ff. besprochen und die Argumentation Jovinian's vorangestellt. Man darf sie also zusammenfassen:

Die hl. Schrift kennt schlechterdings nur zwei Ordnungen, die der Schafe und Böcke, der Gerechten und Ungerechten. Zahlreiche Sprüche des Herrn beweisen dies, so die Schilderung des Gerichts Mtth. 25, das Gleichniß vom guten und schlechten Baum, die johanneischen Sprüche von den Menschen, welche Gott und welche den Teufel zum Vater haben, das Gleichniß von den

[1]) Schon die Formulirung der vier Thesen selber darf nicht als jovinianisch im strengen Sinn gelten, sondern ist von Hieronymus gemacht, wie die Schwankungen in der 2. These, resp. auch in der 4. beweisen.

thörichten und klugen Jungfrauen u. ſ. w. Nicht anders lehrt das A. T., wie die Geſchichte von der Sintfluth, von Sodom und Gomorrha, von den ägyptiſchen Plagen, vom Durchgang durch das rothe Meer, vom Wüſtenzug u. ſ. w. beweiſen[1]). Das Gleichniß vom Säemann im Evangelium mit dem Felde, das hundert-, ſechzig- und dreißigfältige Frucht trage, bilde keine Gegeninſtanz, denn der entſcheidende Unterſchied ſei das gute und das ſchlechte Ackerland; den Jüngern werde im Evangelium bald eine ſiebenfältige, bald eine hundertfältige Belohnung verheißen; hieraus erkenne man, daß kein Unterſchied zwiſchen ſieben und hundert gemacht werde, alſo auch nicht zwiſchen hundert und ſechzig. „Der Herr ſpricht, wer mein Fleiſch ißt und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm. Wie alſo Chriſtus ohne irgend welchen Unterſchied von Stufen in uns iſt, ſo ſind auch wir in Chriſtus ohne Stufen. Jeder, der mich liebt, wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. Wer gerecht iſt, der liebt; wer liebt, zu dem kommen der Vater und der Sohn und wohnen in ſeiner Wohnung. Wo aber ein ſolcher Innwohner iſt, da, meine ich, kann es dem Wohnungsinhaber an nichts fehlen. Wenn er aber ſagt: In meines Vaters Hauſe ſind viele Wohnungen, ſo meint er damit nicht verſchiedene Wohnungen im Himmelreich, ſondern die Zahl der Kirchen auf dem ganzen Erdkreis, welche in ſieben eine einzige iſt. Ich gehe hin, ſpricht er, euch die Stelle zu bereiten, nicht die Stellen. Wenn ſich dieſe Verheißung ausſchließlich auf die zwölf Apoſtel bezieht, ſo iſt Paulus von dieſer Stelle ausgeſchloſſen, und das auserwählte Rüſtzeug wird für überflüſſig und unwerth gelten müſſen. Johannes und Jakobus erlangten keine größere Würde, weil ſie

[1]) Auf das Alte Teſtament hat ſich Jovinian übrigens nur mit Vorbehalt berufen. Hieronymus wirft ihm (II, 4) vor, daß er und ſeine Anhänger zu ſagen pflegen: Das Geſetz und die Propheten gelten nur bis Johannes, ſo oft ihnen das A. T. unbequem wird. In Wahrheit hat Jovinian einen ſehr richtigen Gebrauch vom A. T. gemacht. Auch hat er zum Aerger des Hieronymus an vielen Stellen die allegoriſche Auslegung des A. T.'s verworfen, wo die Kirche nicht ohne ſie auszukommen vermochte, ſo bei der Vielweiberei der Patriarchen ꝛc.

darum baten; aber andererſeits iſt ihre Würde auch nicht verringert worden, da ſie den anderen Apoſteln gleich waren. Euer Leib iſt ein Tempel des hl. Geiſtes. Nicht von mehreren Tempeln iſt die Rede, damit klar ſei, daß Gott in gleicher Weiſe Allen einwohne. Ich bitte nicht allein für ſie, ſondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit wie du Vater in mir und ich in dir Eins ſind, ſo Alle Eins in uns ſeien. Die Herrlichkeit, die du mir gegeben haſt, habe ich ihnen gegeben. Ich habe ſie geliebt, wie du mich geliebt haſt. Und wie wir, Vater, Sohn und hl. Geiſt, ein Gott ſind, ſo ſoll auch in ihnen ein einziges Volk ſein, d. h. als die geliebteſten Kinder, die der göttlichen Natur theilhaftig ſind. Braut, Schweſter, Mutter und was man ſonſt noch an Bezeichnungen anführen will — es giebt nur die Verſammlung der einen Kirche, die niemals ohne den Bräutigam, den Bruder und den Sohn iſt. Sie hat einerlei Glauben und wird weder durch die Verſchiedenheit der Glaubensſätze geſchändet noch in Ketzereien geſpalten. Sie bleibt Jungfrau. Wohin das Lamm geht, dahin folgt ſie ihm; ſie allein kennt die Stimme Chriſti." Wendet man aber, meint Jovinian, den Spruch ein: Ein Stern unterſcheidet ſich vom anderen in der Klarheit, ſo geht das zunächſt auch auf den Unterſchied des Geiſtlichen von dem Fleiſchlichen. Außerdem giebt es ja allerdings gewiſſe Unterſchiede, wie am Körper die Glieder verſchieden ſind; aber alle Glieder ſind uns gleich werth, und der Schmerz über den Verluſt eines Gliedes iſt derſelbe. „Auf gleiche Weiſe treten wir alle in dieſes Leben ein und auf gleiche Weiſe verlaſſen wir es. Ein Adam iſt irdiſch und der andere himmliſch; wer im irdiſchen Adam geweſen iſt, der ſteht zur Linken und wird zu Grunde gehen; wer im himmliſchen, der ſteht zur Rechten und wird ſelig werden. Wer zu ſeinem Bruder ſagt, du Narr und Raka, wird in die Hölle kommen, und wer ein Mörder oder Ehebrecher geweſen iſt, wird gleichfalls in die Hölle geſtoßen werden. Wer in der Verfolgung verbrennt, wer erſtickt, geköpft wird, wer flieht, wer im Kerker eingeſchloſſen ſtirbt — es ſind wohl verſchiedene

Arten des Kampfes, aber es ist nur eine Siegeskrone. Zwischen dem Bruder, der immer beim Vater geblieben, und dem, der später bußfertig wieder aufgenommen worden ist, besteht keine Verschiedenheit. Den Arbeitern der ersten, dritten, sechsten, neunten und elften Stunde wird gleichmäßig ein Denar ausbezahlt, und, damit man sich noch mehr wundere — die Auszahlung des Lohnes beginnt bei denen, welche weniger im Weinberg gearbeitet haben." Das ist es, was uns Hieronymus aus Jovinian's Begründung jener These mitgetheilt hat. Man hat nur noch hinzuzufügen, daß Jov. bei der Geschichte von Sodom und Gomorrha bemerkt hat (II, 18), Lot's Weib diene zum Beweise, „ne paululum quidem a iustitia declinandum esse", und daß er auf den Einwurf, warum denn der Gerechte sich abmühe, sei es in Friedens-, sei es in Verfolgungszeit, wenn es keinen Fortschritt und keine größeren Belohnungen giebt — geantwortet habe: „scias hoc eum facere, non ut plus quid mereatur, sed ne perdat, quod accepit."

In diesem Abschnitte hat Jovinian seine grundlegenden Gedanken niedergelegt. Von hier aus werden die übrigen Thesen verständlich. Wir lassen jetzt die zweite folgen. Ihr Wortlaut ist zweifelhaft (s. oben). Gewiß ist, daß Jovinian nur von solchen gesprochen hat, die mit vollem Glauben in der Taufe wiedergeboren sind. Aber es fragt sich, ob er gemeint hat, sie könnten nicht vom Teufel versucht, oder nicht vom Teufel zu Fall gebracht werden oder überhaupt nicht sündigen. An der wichtigsten Stelle (II, 1) referirt Hieronymus so: „Jovinian lehrt, daß die Getauften vom Teufel nicht versucht werden können und fügt hinzu: die aber doch versucht worden sind, zeigten damit, daß sie nur mit Wasser, nicht aber mit dem Geiste getauft worden sind, wie wir dies bei Simon Magus lesen. Daher sagt auch Johannes: Jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht; weil Gottes Namen in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. Und darin offenbaren sich die Kinder Gottes und die Kinder des Satan. Und am Schluß des Briefes heißt es: Ein Jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht; sondern die Zeugung aus Gott bewahrt ihn, und der Böse berührt

ihn nicht." Dieſes Referat wird durch Julian als weſentlich correct erwieſen. Er hat im zweiten Buche des jovinianiſchen Werkes geleſen (Op. imp. I, 98): „Ein getaufter Menſch kann nicht ſündigen; vor der Taufe aber kann er ſündigen und nicht ſündigen .... Der Wille der Menſchen ſündigt, aber nur bis zur Taufe; nachher kann er nur das Gute wollen ... Von dem Moment der Erlangung der Taufe ab werden die »bonae cupiditates« der Seele eingeprägt; vorher beſaß die menſchliche Natur nur die possibilitas boni und war nur in dieſem Sinne gut"[1]). Nach dieſen Zeugniſſen kann es nicht zweifelhaft ſein, daß Jovinian Ausdrücke, wie die „ſie können nicht ſündigen", „ſie können nicht zu Fall gebracht werden" wirklich gebraucht hat[2]). Eben deßhalb iſt er auch ſowohl „Manichäer" als „Pelagianer" genannt worden; jenes, weil er eine phyſiſche Güte der menſchlichen Natur nach der Taufe behaupte, dieſes, weil er die mögliche und wirkliche Sündloſigkeit lehre. Beide Vorwürfe ſind unberechtigt. Wie der Satz zu verſtehen iſt, ergiebt ſich aus der Bedingung: „*wer mit vollem Glauben wiedergeboren iſt*", und aus der Combination dieſes Satzes mit dem erſten (ſ. oben) von den zwei Ständen, dem mit Chriſtus und ohne Chriſtus. Jovinian verſtand die Sündloſigkeit wie Johannes, auf deſſen Brief er ſich auch berufen hat, und wie Paulus (Röm. 8, 33. 34). Er kannte überhaupt nur zwei Zuſtände, den des Unwiedergeborenen und des Wiedergeborenen, *und er faßte die Sünde als verdammliche Schuld ins Auge*. In dieſem Sinn ſagte er, daß der Gläubige nach der Wiedergeburt nicht mehr ſündige. Dieſer Satz war ihm gleichbedeutend mit dem anderen, daß er vom Teufel nicht zu Fall gebracht werden könne. Gerade aus der Beobachtung, daß er dieſe beiden Ausſagen gleichwerthig und abwechſelnd benutzte, geht deutlich hervor, daß er die Sünde in dieſem Zuſammenhang nicht im empiriſch-moraliſchen Sinn meinte, ſondern im religiöſen. Was nicht aus dem Glauben kommt, iſt Sünde.

[1]) Dieſer letzte Satz iſt von Julian zurechtgemacht und giebt ſchwerlich den Sinn Jovinian's treu wieder.

[2]) Ob er auch den Ausdruck, „ſie können nicht *verſucht* werden" gebraucht hat, iſt mehr als zweifelhaft.

Daraus folgte ihm (vgl. Paulus), daß der Gläubige durch seinen Glauben bei Gott geborgen sei und keine Sünde (als verdammliche Schuld) ihn treffen könne, weil er durch seinen Glauben bei Gott bleibt. Daß wir so richtig erklärt haben, und daß nicht etwa sittliche Laxheit jenen Satz Jovinian's hervorgerufen hat, bezeugt Hieronymus selbst wider Willen; denn II c. 21 sagt er: „Si non licet a virtutibus paululum declinare, et omnia peccata sunt paria eiusdemque criminis reus, qui panem esuriens surripuerit et qui hominem occiderit, tu quoque maximorum scelerum reus teneris. Porro aliud est, si te dicas ne minima quidem habere peccata, et cum omnes apostoli et prophetae et sancti peccatores se esse plangant, solus de iustitia glorieris.“ Aus dieser Stelle folgt, daß nicht Jovinian, sondern Hieronymus der Laxe ist, ferner daß Jovinian einerseits behauptet hat, man dürfe auch nicht ein Weniges von der Tugend abweichen [1]), andererseits sich selbst keineswegs für sündlos (im empirischen Sinn) und doch für selig erklärt hat. Diese Behauptungen lassen sich nur dann reimen, wenn ihm in dem Satze: „Wer durch die Wiedergeburt gläubig geworden ist, sündigt nicht“, Sünde gleichbedeutend war mit dem innerlichen Abfall von Gott. Am sichersten aber zeigt Hieron. adv. Jov. II, 37, was Jovinian gemeint hat. Er hat nicht geleugnet, daß der Gläubige der Buße bedürfe, also auch nicht geleugnet, daß er (im empirischen Sinn) sündige; aber er war davon überzeugt, daß er „vom Teufel nicht zu Fall gebracht werden könne“, und in diesem Sinn war ihm die Sünde des bußfertigen Gläubigen keine Sünde, vielmehr so in die Buße verschlungen, daß eben der Bußfertige der Gerechte ist. Dieser Gedanke ist den höhnenden Worten des Hieronymus zu entnehmen: „Fürchtet nicht die Hurerei! Wer einmal in Christo getauft ist, kann nicht fallen; er hat ja, um seine Gelüste auszuschäumen, die herrliche Auskunft, sich zu verheirathen. Und wenn ihr auch fallt, wird euch die Buße wieder in den alten Stand zurückversetzen, und wenn ihr bei der Taufe Heuchler wart, so werdet ihr noch bei der Buße einen festen Glauben annehmen können. Laßt euch

[1]) S. denselben Satz aus II, 18 oben S. 145.

auch dadurch nicht verwirren, daß ihr glaubt, es sei ein Unterschied zwischen einem Gerechten und einem Bußfertigen, und die erlangte Vergebung verleihe zwar eine geringere Rangstufe, beraube aber der Ehrenkrone. Die Vergeltung ist ja immer nur eine. Wer einmal zur Rechten steht, wird ins Himmelreich eingehen." Hier ist offenbar, daß Jovinian nicht an der Taufe hängt, als an einem magischen Wunder, sondern an dem Glauben, ferner, daß ihm „gerecht" und „bußfertig" Eins sind, und daß er nicht Sündlosigkeit lehrt, wohl aber nichts Verdammliches an denen findet, die in Christo Jesu sind[1]). Aus diesen Gedankenreihen erklärt sich endlich auch jener Vorwurf, der dem Jovinian immer wieder gemacht worden ist, er lehre alle Sünden seien gleich. „Der Epikureer wird plötzlich zum Stoiker", sagt Hieronymus (II, 21). Nichts ist unrichtiger, als diese Deutung; vielmehr meinte Jovinian, daß auch die kleinste Sünde zur Verdammung führe, wenn nicht der innere Mensch wiedergeboren sei und seine Gerechtigkeit an dem Glauben und der Buße habe. Wenn er alle Sünden für gleich erklärte, so geschah es nur in dem Sinne des Herrnspruchs Mtth. 5, 22, auf den er sich auch berufen hat (s. oben).

Nachdem Jovinian's Meinung auf Grund der 2. und 4. These festgestellt ist, bedarf die 1. und 3. These keine Erläuterung; denn sie verstehen sich von selbst. Kommt Alles auf die Wiedergeburt und den Glauben an und giebt es nur zwei Stände, den der Gläubigen und Ungläubigen, so sind solche Dinge, wie Ehelosigkeit, Wittwenschaft, Fasten 2c., für das Seelenheil gleichgiltig. Aber Jovinian hat, wie es scheint, in seinem Werke die meiste Sorgfalt dem Nachweise in Bezug auf diese Thesen gewidmet; denn sie stellten nicht nur die praktischen Spitzen seiner Lehre dar,

[1]) Um den ganzen Abstand des Christenthums des Hieronymus von dem des Jovinian und das Unvermögen Jenes, Diesen zu verstehen, zu erweisen, lasse ich die Worte folgen, mit denen H. die paulinischen Gedanken des Jovinian begleitet: „Bei solchen Rathschlägen sind deine Schweinehirten viel reicher als unsere guten Hirten, und die Böcke locken eine Schaar von Ziegen mit sich fort. Sie sind wiehernde Hengste geworden auf die Weiber. Sobald sie Weiber erblicken, wiehern sie und trösten ihre geile Ungeduld — welch' Verbrechen — mit Beispielen der hl. Schriften!"

ſondern ſie allein waren auch den Zeitgenoſſen — einige Ausnahmen abgerechnet — verſtändlich. Seine Gegner haben ihn auch an dieſen Punkten faſt ausſchließlich angegriffen; denn ſeine dogmatiſchen Grundanſchauungen waren ihnen zu hoch. L. I, 5 und II, 5 hat Hieronymus einige Sätze Jovinian's zur Begründung ſeiner Theſen angeführt. Es ſind wiederum Schriftſtellen, und es iſt überflüſſig, ſie einzeln hier aufzuführen. Jovinian ſcheint die ganze hl. Schrift durchgegangen zu ſein. Nur einige Einzelheiten ſeien erwähnt. Erſtlich, die Formulirung der jovinianiſchen Theſe: „Virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent ceteris operibus, eiusdem esse meriti", iſt entweder incorrect oder bedarf der Erläuterung. Es befremden nämlich die Worte „si non discrepent ceteris operibus", und ſie finden ſich auch nicht an der zweiten Stelle, an welcher die Theſe citirt wird (II, 35). Entweder alſo ſtammen ſie nicht von Jovinian oder ſie müſſen den Sinn haben, „wenn ſie ſich nicht durch ihre Werke als Böſe und Gute von einander unterſcheiden"; denn wollte man unter den „opera" abgeſtufte gute Werke verſtehen, ſo würde ſich Jovinian ſelbſt widerſprechen und gerade das aufheben, was er beweiſen wollte, daß nämlich Taufe und Glaube allein entſcheiden. Wohl aber weiß Jovinian, daß viele Getaufte nur mit Waſſer getauft ſind (II, 1), und deßhalb muß er den Satz, daß eheloſe und verehelichte Chriſten „eiusdem meriti" ſind, dahin einſchränken, daß dies nur ceteris paribus gilt, d. h. wenn beide „baptismum suum servaverint" (ſ. Theſe 4). Mit „ceteris operibus" iſt dieſer Gedanke freilich ſehr mißverſtändlich ausgedrückt. Zweitens hat Jovinian nicht, wie Hieron. glauben machen will, auf die Eheloſigkeit geſcholten, vielmehr die Jungfräulichkeit hochgehalten — ſo nennt er II, 19 die Kirche rühmend eine unveränderliche Jungfrau —; er hat ſie nur für einen Stand neben den anderen chriſtlichen Ständen erklärt und die Ehe als gleichwerthig vor Gott betrachtet, da er den Eheſtand eingeſetzt habe und die Frucht des Eheſtandes ſchenke (I, 5). Drittens hat er auch bei ſeinen Nachweiſungen über die Würde der Ehe aus der hl. Schrift den Glauben als das Entſcheidende betont. „Asserit", ſagt Hieronymus, „Abraham ob fidei meritum benedictionem

in generatione filii accepisse.“ Die Geschichte Abrahams war ihm besonders werthvoll; denn in ihr trat deutlich hervor, ein wie hohes Gut der Glaube und der Kindersegen sei, da beide auf einander bezogen werden (I, 5)[1]). Viertens warf er den Gegnern geradezu Manichäismus vor: „Ex quo manifestum est, vos Manichaeorum dogma sectari, prohibentium nubere et vesci cibis“ (l. c.). Fünftens hat er die Freiheit, Alles zu essen, mit der allgemeinen Erwägung begründet, daß Alles um des Menschen willen geschaffen sei[2]), ferner mit dem Spruche des Paulus: „Den Reinen ist Alles rein, und man soll nichts von sich weisen, was mit Danksagung genossen wird“, endlich mit dem Beispiel des Herrn, der ein Fresser und Weinsäufer gescholten worden und zur Hochzeit gegangen sei. Auch hier hat er nicht jeglichem Fasten als solchem den Krieg erklärt, aber in den Fastengeboten, wenn sie ex necessitate fidei oder in Hinblick auf vermeintliche Verdienste, die sie begründen sollen, auferlegt werden, einen heidnischen Aberglauben erblickt (II, 5: „de ciborum sibi placeat abstinentia, quasi non et superstitio gentilium Castum Matris deum observet et Isidis“)[3]). —

[1]) Aus der Hochachtung, die Jovinian für die Ehe hatte, erklärt es sich auch, daß er die neumodische Lehre, Maria habe clauso utero geboren, abgelehnt hat. Nur darum hat es sich gehandelt, nicht um die Jungfrauschaft der Maria überhaupt. Jovinian muß seine Ansicht übrigens nicht in seinem Hauptwerk vorgetragen haben; denn sonst hätte Hieronymus es sich nicht entgehen lassen, sie zu bekämpfen. Wir erfahren aber von ihm nichts über sie. — Jovinian selbst blieb zeitlebens ehelos. Augustin schreibt (de haer. 82): „Non sane ipse vel habebat vel habere volebat uxorem, quod non propter aliquod apud deum maius meritum in regno vitae perpetuae profuturum, sed propter praesentem prodesse necessitatem, hoc est ne homo coniugales patiatur molestias, disputabat.“ Er wollte eben für seine Person Mönch bleiben.

[2]) II, 5: „Ad hoc creata esse omnia, ut usui mortalium deservirent. Et quomodo homo, rationale animal, quasi quidam habitator et possessor mundi, deo subiacet et suum veneratur auctorem, ita cuncta animantia aut in cibos hominum, aut in vestitum aut ad scindendam terram aut ad subvectionem frugum aut ipsius hominis esse creata.“

[3]) In Bezug auf die Fastenfrage machte Jovinian also zwei Punkte geltend: 1) daß man die Natur viel unbefangener gebrauchen dürfe, als die Christen seiner Zeit es thaten, und speciell Alles essen dürfe, was Einem be-

Wenn man die Gedanken Jovinian's überſieht und genau erwägt, ſo iſt die Klage, „daß wir den inneren Gedankenzuſammenhang dieſer Sätze zu wenig kennen“ [1]), m. E. nicht mehr berechtigt [2]). Man darf weder ſagen, daß Jovinian in ſeinem Beſtreben, ein evangeliſch-pauliniſches Chriſtenthum wider die Werkheiligkeit aufzurichten, zu ſacramental-magiſchen Vorſtellungen abgeirrt ſei, noch behaupten, daß er ſittlicher Laxheit das Wort geredet habe. Seine Lehre iſt wirklich evangeliſch, ein mächtiges Zeugniß von der Herrlichkeit und Freiheit des Chriſtenſtandes. Die Abfolge ſeiner Gedanken iſt in Kürze folgende:

1) In dem Sündenſtand ſteht der natürliche Menſch. Schon die kleinſte Sünde trennt von Gott und macht verdammlich.

2) Der Chriſtenſtand gründet ſich auf Taufe und Glauben.

3) Dieſe ſchaffen die Wiedergeburt.

4) Die Wiedergeburt iſt der Zuſtand, in welchem Chriſtus in uns iſt und wir in Chriſto — ohne Stufen; denn dieſes perſönliche Verhältniß iſt entweder vorhanden oder nicht vorhanden. Wo es iſt, da iſt die Gerechtigkeit.

5) Es handelt ſich um ein Liebesverhältniß: Vater und Sohn wohnen in den Gläubigen; wo aber ein ſolcher Inwohner iſt, da kann es dem Inhaber an nichts fehlen.

6) Alſo ſind alle Güter mit und in dieſem Verhältniſſe geſchenkt; nichts kann gedacht werden, was noch hinzutreten könnte.

7) Da alle Güter aus dieſem Verhältniſſe fließen, ſo kann es keine beſonderen verdienſtlichen Werke geben; denn im Grunde giebt es überhaupt nur ein Gut, und das beſitzen wir als die geliebteſten Kinder Gottes, die der göttlichen Natur theilhaftig ſind, und es wird ſich im Himmelreich voll offenbaren.

8) Wer in dieſem Glaubens- und Liebesverhältniſſe ſteht, an dem iſt nichts Verdammliches; er kann keine Sünde begehen, die ihn von Gott trennt; der Teufel kann ihn nicht zu Fall bringen;

---

liebt, 2) daß das Faſten nichts Verdienſtliches ſei. Die Sätze bekämpfen ſowohl den verkappten Manichäismus als die Werkgerechtigkeit.

[1]) Wagenmann in Herzog's R.-Encykl., 2. Aufl., Bd. 7, S. 129.

[2]) Ich habe ſelbſt früher in dieſer Hinſicht zu ungünſtig reſp. zu vorſichtig geurtheilt; ſ. D.-Geſch. III S. 51 f.

denn er findet sich immer wieder durch Glaube und Buße als Kind Gottes. Das in der Taufe durch den Glauben gesetzte Verhältniß ist etwas Bleibendes, Unauflösliches.

9) Aber ein solcher muß nicht nur getauft sein, sondern mit vollem Glauben die Taufe empfangen haben und durch den Glauben die Taufgnade bewahren. Er muß sich auch abmühen in heißem Ringen, nicht um noch etwas mehr zu verdienen, sondern um das nicht zu verlieren, was er empfangen hat. Auch für ihn bleibt es bestehen, daß es keine kleinen und großen Sünden giebt, sondern daß das Herz entweder bei Gott ist oder beim Teufel.

10) Die, welche in Christus getauft sind und mit zuversichtlichem Glauben ihm anhangen, bilden die wahre, eine Kirche. Ihr gelten alle die herrlichen Verheißungen, daß sie Braut, Schwester, Mutter sei, und daß sie niemals ohne den Bräutigam, den Bruder und Sohn ist. Sie lebt eines Glaubens und ist niemals geschändet oder gespalten, sondern eine reine Jungfrau. —

Hier endlich erscheint die christliche Religion aus einem klugen, berechnenden und selbstgerechten Moralismus herausgezogen und auf den Fels der Gnade und des Glaubens gestellt. Der „irdische Adam und der himmlische Adam"; es giebt nur natürliche Menschen und wiedergeborene. „Es giebt nur einen Christenstand, ein göttliches Lebenselement, das alle Gläubigen theilen, nur eine auf Glauben und Taufe ruhende Gemeinschaft mit Christo." In der ganzen Geschichte des Paulinismus in der alten Kirche giebt es keinen Zweiten, der wie Jovinian der Gnade und dem Glauben ihre Rechte zurückgegeben hat, und in der ganzen Geschichte der Versuche, wider die herrschende Strömung die Seligkeit als eine einheitliche allein vom Glauben abzuleiten und alle Werkgerechtigkeit auszuschließen, gebührt dem Mönch Jovinian die erste Stelle. Man darf ihn wirklich „einen Wahrheitszeugen des Alterthums" und einen „Protestanten seiner Zeit" nennen, wenn man auch einen bedeutenden Unterschied nicht verkennen darf — das Einwohnen Gottes und Christi in den Getauften ist stärker betont als die Kraft des Glaubens [1]).

[1]) Hierin erweist sich noch immer eine katholische Betrachtung des christlichen Erlebnisses, wenn man die strengen Maßstäbe des 16. Jahrh. anlegt.

Aber trotz Allem, was an Jovinian zu rühmen ist — konnte man mit diesen Lehren die katholische Kirche aufrechterhalten, konnte man heidnische Völker erziehen? War es möglich, war es auch nur wünschenswerth, daß diese Lehren für „die Gemeinde der Gläubigen" die Lehren jener katholischen Kirche würden, die doch nicht die Kirche Christi, sondern im besten Fall eine Vorschule für dieselbe war? Außer dieser Kirche aber gab es keine nennenswerthe christliche Gemeinschaft, jedenfalls war sie unter den vorhandenen die beste. Ihr diese Lehre aufnöthigen, hieß sie — eine Schule — erst recht an die Welt ausliefern. Wir treten damit Jovinian nicht zu nahe; er und seine Freunde mögen so gelebt haben wie sie lehrten, obwohl nicht alle Zweifel beseitigt sind (nicht nur Hieronymus, sondern auch Ambrosius klagt über ihr Leben); sie hatten ein Recht, ja eine heilige Pflicht, genau so zu lehren, wie es ihnen als Wahrheit aufgegangen war, mochten auch noch so viele sie mißverstehen und mochten sich räudige Schafe bei ihnen einstellen. Aber auch die Kirche, diese Vorschule, hatte ein Recht sie abzuweisen, ja sie mit aller Kraft abzuschütteln; denn die Religion gedieh damals als Religion des römischen Reichs nur in dem Medium der Askese. Wer ihr diese entzog, entzog ihr die Lebensluft und brachte die Fäulniß der Welt über sie. Ob und inwiefern es heute anders ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Für die damalige Zeit gilt das Gesagte zweifellos, und Hieronymus und Ambrosius vertheidigten ein werthvolles Gut wider den evangelischen Neuerer, dem es doch nicht gegeben war, eine Reformation ins Leben zu rufen. Man mußte den religiösen Werth der Virginität und jeglicher Enthaltsamkeit um jeden Preis aufrechterhalten. Für solche, die wie Ambrosius und Augustin wohl ein Verständniß für die entscheidende Bedeutung des Glaubens hatten, erwuchs nun die schwere Aufgabe, dem Glauben in seiner souveränen Bedeutung gerecht zu werden und doch die Verdienstlichkeit guter Werke dabei nachzuweisen und zu lehren. Damit ist das Problem gestellt,

Doch soll damit die Auffassung Jovinian's nicht als minderwerthig bezeichnet werden. Es scheint nicht zweifelhaft, daß ihm, wie dem Paulus, der Glaube und die Einwohnung Christi in dem Gläubigen zusammenfielen.

deſſen Beantwortung zur katholiſchen Rechtfertigungslehre geführt hat. Wenn aber der proteſtantiſche Hiſtoriker der Geſchichte Recht giebt, die damals über Jovinian hinweggeſchritten iſt, ſo freut er ſich doch deſſen, daß die chriſtliche Religion *als Religion* ſo evangeliſch und ſo kräftig in dem römiſchen Mönche hervorgebrochen iſt[1]).

Unter Jovinian's Zeitgenoſſen wären noch Einige zu nennen, die in ihrer Polemik gegen den Ceremoniendienſt und die Verdienſtlichkeit ſelbſtgewählter Werke ihm ähnlich ſind. Aber theils wiſſen wir nicht, wie ſie ihren Widerſpruch begründet haben — dies iſt bei den mailändiſchen Mönchen Sarmatio und Barbatianus der Fall[2]) —, theils ſind ſie offenbar aus ſittlicher Laxheit zu dem Widerſpruche gekommen. Eine Ausnahme bildet nur der Spanier Vigilantius. Er iſt in der Energie ſeiner Polemik extenſiv und intenſiv noch über Jovinian hinausgegangen; aber ſtreng genommen gehört er nicht in unſere Geſchichte; denn ihn leitete der Eindruck des *Aberglaubens* und der *Abgötterei*, die er in der Kirche zur Herrſchaft kommen ſah. Dagegen läßt ſich nicht nachweiſen, daß der Gegenſatz von Glauben und ſelbſterwählten Verdienſten für Vigilantius irgendwelche Bedeutung gehabt hat. Wenn auch er gegen die Ueberſchätzung der Eheloſigkeit (und vielleicht auch des Faſtens) polemiſirt hat[3]), ſo ſuchte er den ſich hier offenbarenden Mißbrauch auf dem Boden des Aberglaubens und der ſchädlichen Ceremonien. Sein Widerſpruch iſt kulturgeſchichtlich wichtig, wichtig auch, weil in ihm die Erkenntniß des *geiſtigen* Charakters der chriſtlichen Religion in erfreulicher Weiſe zu Tage tritt; aber den *Glauben* ſcheint Vigilantius nicht in Betracht gezogen zu haben. Sein Auftreten blieb in Spanien und in Südgallien nicht ohne Wirkung. Dagegen ſucht man in der ſpäteren Zeit nach Wirkungen Jovinian's vergebens.

---

[1]) Die Behauptung *Wagenmann's* u. A., daß einzelne Lehren Jovinian's ſich in einen unbibliſchen Spiritualismus verlieren, finde ich nicht gerechtfertigt. Daß er zu Mißverſtändniſſen und „Aergerniſſen“ Anlaß gab, iſt allerdings hinreichend deutlich.

[2]) Ambros. ep. 63, 7.

[3]) Hieron. adv. Vigil. 15. 16.

11.

Ambrosius ist der Vorläufer Augustin's; er ist auch der Vorläufer der augustinischen Rechtfertigungslehre. Er ist es geworden durch fleißiges Studium der paulinischen Briefe, durch gewissenhafte christliche Selbsterziehung, in der er den meisten Lehrern der Kirche voranleuchtet, und durch seine Individualität, die in mancher Hinsicht der Augustin's ähnlich war. Aber in seiner Lehre von der Rechtfertigung (der Sünde, der Gnade und dem Glauben) hat er es doch nur zu mehr oder minder werthvollen Fragmenten gebracht, die sich zum Theil offenkundig widersprechen. Es ist diese Beobachtung nicht auffallend, wenn man erwägt, daß er von Außen keine Nöthigungen erhalten hat, die Lehre zusammenhängend zu entwickeln. Der Pelagianismus war noch nicht aufgetreten; der donatistische Streit wie alles Afrikanische (mit Einschluß des Cyprian) lag ihm ganz fern; der Gegensatz gegen Jovinian hat ihn nur vorübergehend beschäftigt, und er hat entweder nicht den Willen oder nicht die Fähigkeit besessen, die hinter den Thesen Jovinian's über die Virginität und das Fasten liegende Anschauung vom Glauben zu würdigen. Eben weil ihm nirgendwo die Lehre von der Seligkeit durch den Glauben allein in einer Fassung entgegengetreten ist, die ihn bedenklich machen konnte, hat er sich unbefangen den Eindrücken hinzugeben vermocht, welche das Studium der paulinischen Briefe auf ihn machte und welche ihm aus seinem eigenen Leben vor Gott in der Erkenntniß der Macht der Sünde — hier hat er Tertullian zum Vorgänger — erwuchsen. Fast mit den Worten Jovinian's hat er dem religiösen Individualismus, der Ueberzeugung von der Einwohnung Christi in den Gläubigen, Ausdruck gegeben: „Intret in animam tuam Christus, inhabitet in mentibus tuis Jesus . . . Quid mihi prodest tantorum conscio peccatorum, si dominus veniat, nisi veniat in animam meam, redeat in meam mentem, nisi vivat in me Christus“ [1]). Dazu kam, daß er durch seinen Kampf gegen den Novatianismus (s. die beiden Bücher de poenit.) dazu geführt wurde, die Barmherzigkeit und Gnade Gottes kräftig zu

[1]) In ps. 119 serm. IV, 26; in Luc. enarr. X, 7.

betonen, die durch den Glauben angeeignet wird. So konnte er zu Bekenntniſſen vordringen, welche die evangeliſch-pauliniſche Auffaſſung in unübertrefflicher Klarheit wiedergeben. Das wichtigſte Bekenntniß ſteht in der Schrift De Jacob et vita beata I, 6, 21: „Sed et illud mihi prodest, quod non iustificamur ex operibus legis. Non habeo igitur, unde gloriari in operibus meis possim, non habeo unde me iactem, et ideo gloriabor in Christo. Non gloriabor, quia iustus sum, sed gloriabor quia redemptus sum. Gloriabor, non quia vacuus peccatis sum, sed quia mihi remissa sunt peccata. Non gloriabor quia profui neque quia profuit mihi quisquam, sed quia pro me advocatus apud patrem Christus est, sed quia pro me Christi sanguis effusus est. Facta est mihi culpa mea merces redemptionis, per quam mihi Christus advenit.“ In den Bekenntnißſchriften der lutheriſchen Kirche ſind andere Stellen aus Ambroſius hervorgehoben. Unter ihnen iſt die aus dem Briefe an Irenäus (ep. 73, c 10; Apolog. Confess. IV [II], 103 f.) die wichtigſte: „Subditus autem mundus eo per legem factus est, quia ex praescripto legis omnes conveniuntur et ex operibus legis nemo iustificatur, id est, quia per legem peccatum cognoscitur, sed culpa non relaxatur. Videbatur lex nocuisse, quae omnes fecerat peccatores, sed veniens dominus Jesus peccatum omnibus, quod nemo poterat evitare, donavit et chirographum nostrum sui sanguinis effusione delevit. Hoc est, quod ait: Abundavit peccatum per legem, superabundavit autem gratia per Jesum. Quia postquam totus mundus subditus factus est, totius mundi peccatum abstulit, sicut testificatus est dicens: Ecce agnus dei, ecce qui tollit peccatum mundi. Et ideo nemo glorietur in operibus, quia nemo factis suis iustificatur. Sed qui iustus est, donatum habet, quia post lavacrum iustificatus est. Fides ergo est, quae liberat per sanguinem Christi, quia beatus ille, cui peccatum remittitur et venia donatur.“ Daß Ambroſius auch auf den Unterſchied von „natura“ und „gratia“ aufmerkſam geworden iſt, hat Melanchthon ebenfalls bemerkt [1]).

[1]) S. Apol. Conf. III, 219.

Dieſen Zeugniſſen ſteht aber eine ſehr viel größere Anzahl von Stellen gegenüber, in welchen Ambroſius den vulgären Typus der Lehre von der Aneignung der Seligkeit vertritt[1]). Glaube, gute Werke (Almoſen), Virginität erſcheinen als die neben einander ſtehenden Stücke, die zur Erlangung der Seligkeit nothwendig ſind. Bei dieſer Betrachtung iſt der Glaube der Gehorſam und das Fürwahrhalten, und die guten Werke empfangen Belohnung. Vor Allem iſt es die Virginität, die auch bei Ambroſius ſtark betont wird. Hat er auch nicht, wie ſein Zeitgenoſſe Prudentius, die Virginität der Maria für ebenſo typiſch erklärt wie ihren Glauben (Prudent. Apoth. 579f.: „Virginitas et prompta fides Christum bibit alvo cordis et intactis condit paritura latebris“), ſo hat doch auch er die Geſchichte der Empfängniß Jeſu durch Maria dazu benutzt, um neben dem Glauben, den er zuerſt allein zu betonen ſcheint, die Keuſchheit zu empfehlen; ſ. in Lc. enarr. II, 26: „Vides non dubitasse Mariam, sed credidisse, et ideo fructum fidei consecutam. Beata, inquit, quae credidisti. Sed et vos beati, qui audistis et credidistis. Quaecumque enim crediderit anima, et concipit et generat dei verbum, et opera eius agnoscit. Sit in singulis Mariae anima, ut magnificet dominum; sit in singulis spiritus Mariae, ut exultet in deo. Si secundum carnem una mater est Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Christus. Omnis enim anima accipit dei verbum, si tamen immaculata et immunis a vitiis intemerato castimoniam pudore custodiat.“ Auch war ſein Eintreten für die Barmherzigkeit Gottes, welche reuigen Todſündern Verzeihung gewähre, ſeiner Vorſtellung vom Glauben nicht in jeder Hinſicht günſtig; denn da er, um den Novatianismus überall aus dem Felde zu ſchlagen, in ſeiner Schrift de poenit. nicht ſelten die Strenge der evangeliſchen Sprüche umdeutete[2]) und überhaupt zu wirklich laxen Aufſtellungen gelangte, ſo ſuchte er die Einbuße durch die nachdrückliche Forderung der guten Werke einzubringen

[1]) Eine gute Darſtellung des Sachverhaltes giebt Förſter, Ambroſius S. 156ff., vgl. meine Dogmengeſch. III S. 43ff.

[2]) Ein ſtarkes Beiſpiel bietet I, 12 fin.

und gerieth so auf die Spuren Cyprian's. Die Ausführung de poenit. II, 9, 80 f. veranschaulicht die Unklarheiten, in welche hier Ambrosius gerathen ist, indem er doch dem Glauben seine Souveränetät wahren wollte, besonders gut: „Ergo et agendam poenitentiam, et tribuendam veniam credere nos convenit, ut veniam tamen tamquam ex fide speramus, non tamquam ex debito; aliud est enim mereri, aliud praesumere. Tamquam ex syngrapho fides impetrat; praesumptio autem arroganti est propior, quam roganti. Prius solve quod debitum est, ut quod speraveris, impetrare merearis. Solve boni affectum debitoris, ut versuram non facias, sed fidei tuae censu contracti nominis foenus evacues. Plura solvenda habet subsidia, qui deo quam is qui homini debet. Homo pecuniam pro pecunia reposcit, quae non semper debitori praesto est; deus affectum exigit, qui in tua potestate est . . . et si non habet quae vendat, habet quae solvat; oratio, lacrimae, ieiunia debitoris boni census est multoque uberior, quam si quis ex pretiis fundorum pecuniam sine fide deferat . . .; non enim pecuniam deus sed fidem quaerit. Neque ego abnuo liberalitatibus in pauperes factis posse minui peccatum, sed si fides commendet expensas, etc.“ Man sieht hier deutlich, daß die Lehre von der Gnade und der Rechtfertigung noch nicht controvers gewesen ist, als Ambrosius diese Worte geschrieben; er hätte sonst nicht so völlig verwirrte Lehren und Mahnungen geben können.

Wo Ambrosius den Glauben ausschließlich betont, ist er augenscheinlich durch das hingebende Studium der paulinischen Briefe bestimmt worden. Er ist nicht der Einzige gewesen, der im Abendland in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts sich selbst und die Christenheit mit dem Apostel vertraut zu machen gesucht hat. Commentare zu den paulinischen Briefen sind in jener Zeit geschrieben worden, und in ihnen findet man ein anerkennenswerthes Bestreben, die Gedanken des Apostels zu verstehen und sich anzueignen. Neben dem sog. Ambrosiaster ist vor Allem der Commentar des Victorinus zu den kleineren paulinischen Briefen zu nennen. So energisch wie dieser Rhetor hat kein Anderer vor

Auguſtin die Rechtfertigung aus Gnaden betont und die Bedeutung des Glaubens erkannt[1]). Zwar bleibt auch er darin hinter dem richtigen Verſtändniß des Paulus noch zurück, daß er häufig bei den „Werken des Geſetzes" lediglich an die ATlichen Ceremonialgebote denkt[2]) (ſo in der Regel in ſeiner Erklärung des Galaterbriefs); aber an vielen Stellen hat er doch die pauliniſchen Gedanken vollkommen richtig erfaßt und mit Wärme und innerem Antheil wiedergegeben[3]). Einige Stellen mögen dies beweiſen:

Zu Galat. 2, 15 (VIII p. 1164): „Ergo si hoc scientes credidimus per fidem iustificationem fieri, utique erramus, si nunc ad Judaismum redimus, ex quo transivimus, ut non ex operibus iustificemur, sed ex fide, et fide in Christum: ipsa enim fides sola iustificationem dat et sanctificationem." Hier iſt das „sanctificationem" noch von größerer Wichtigkeit als das „sola". Dieſes begegnet hier in der Dogmengeſchichte m. W. zum erſten Mal. Der katholiſche Herausgeber des Victorin iſt durch den Satz in begreifliche Unruhe verſetzt worden und citirt in der Anmerkung Jac. 2, 24 f. in extenso, um ſich zu beruhigen. Zugleich verweiſt er auf Bellarmin, der die Stellen bei den Kirchenvätern, in denen ſich das „sola" findet, erläutert habe. Was das „sanctificationem" betrifft, ſo beweiſt die Hinzufügung dieſes Wortes, daß Victorin den pauliniſchen Gedanken nicht nur nachgeſprochen und paraphraſirt, ſondern wirklich verſtanden hat.

Zu Philipp. 3, 9 (p. 1219): „Non meam iustitiam", tunc enim „mea" est, vel nostra, cum moribus nostris iustitiam

[1]) Höchſt wahrſcheinlich hat Auguſtin von ihm gelernt; ſ. meine Dogmengeſch. III S. 30 ff.

[2]) Geſchichtlich von Wichtigkeit iſt, daß er zu Gal. 1, 19 (VIII p. 1155. 1162 ed. Migne) eine Sekte der Symmachianer erwähnt, die ſich auf den Apoſtel Jakobus beruft; ſ. über Symmachus Euseb., h. e. VI, 17.

[3]) Richtig Gore im Dict. of Christian Biography IV p. 1137: „Victorinus is an intensely ardent follower of St. Paul, devoted to St. Paul's strenuous assertion of justification by faith. Indeed, he uses very strongly solifidian language and (by anticipation) very strongly anti-Pelagian language."

dei mereri nos putamus perfectam per mores. At non, inquit, hanc habens iustitiam, sed quam? Illam ex fide. Non illam, quae ex lege; vae in operibus est et carnali disciplina, sed hanc quae ex deo procedit, „iustitia ex fide“. Zu Philipp. 2, 13 hat er bemerkt: „quia ipsum velle a deo nobis operatur, fit ut ex deo et operationem et voluntatem habeamus.“

Zu Eph. 1, 4 (p. 1240): „Christum enim credere et in Christum fidem sumere, iam spiritaliter sentire.“

Zu Eph. c. 2 (p. 1255—1259): „Non nostri laboris est, quod saepe moneo, ut nos solvamus, sed sola fides in Christum nobis salus est . . . nostrum pene iam nihil est nisi solum credere qui superavit omnia. Hoc est enim plena salvatio, Christum haec vicisse. Fidem in Christo habere, plenam fidem, nullus labor est, nulla difficultas, animi tantum voluntas est.“

Dieſe Sätze und viele ähnliche, die man den Commentaren des Victorinus entnehmen kann, ſind in Hinſicht auf die Rechtfertigung allein durch den Glauben die ſtrengſt pauliniſchen Sätze, welche wir aus der alten Kirche kennen; ja Victorinus kommt ſelbſt darin Luther nahe, daß er eine gewiſſe Mißgunſt gegen Jakobus in ſeinem Commentare zum Galaterbrief verräth. Vor Allem aber iſt es beachtenswerth, daß Victorinus ſo geſprochen hat, bevor es eine pelagianiſche Controverſe gab. Man muß dieſe Thatſache feſt im Auge behalten, um es zu verſtehen, daß der Pelagianismus ſofort auf Widerſtand geſtoßen iſt, und zwar nicht nur bei Auguſtin.

Aber jene bedeutenden Ausführungen über den Glauben und die Rechtfertigung ſtanden in Commentaren. Sie ſind nicht in Mahnſchriften veröffentlicht worden, die ſich an die ganze chriſtliche Gemeinde richteten. Wir wiſſen nicht einmal, ob Victorin wirklich ſo geſprochen hat, wie er hier geſchrieben hat; wir wiſſen auch nicht, wie er die Praxis ſeiner Kirche mit den hier entwickelten Gedanken verbunden hat. Erſt durch die pelagianiſche Controverſe wurde die Frage nach dem Glauben und den Werken, der Gnade und der Freiheit, praktiſch wichtig. Als

Auguſtin ſich genöthigt ſah, die Kirche über ſie zu belehren, da genügte es nicht, die pauliniſche Lehre in Commentaren darzulegen. Die Ueberlieferung ſeiner Kirche nöthigte ihm Rückſichten nach Rechts und Links auf. Es galt einen Lehrausdruck zufinden, der bei aller Entſchiedenheit gegen Pelagius die Kirche in den Bahnen hielt, in denen ſie bisher gewandelt war und die ſie erprobt hatte.

12.

Die Erfahrung, welche die Kirche bisher mit Solchen gemacht hatte, welche den Satz vertraten, daß der Glaube allein die Seligkeit begründe, konnte ſie nicht beſtimmen, ſich dieſer Lehre zuzuwenden. Von jenen Tagen an, in welchen die Apokalypſe und die katholiſchen Briefe geſchrieben worden ſind, bis zu Jovinian hatte ſie bei denen, welche ſich auf die pauliniſche Rechtfertigungslehre beriefen, Mangel an brüderlicher Liebe oder Weltſucht oder Leidensſcheu oder Leichtfertigkeit und fehlenden Bußernſt zu bekämpfen. Sie mag ſich in dieſem oder jenem einzelnen Fall geirrt, ſie mag — was noch ſchwerer wiegt — mehr als einmal einen lebendigen Glauben mit dem todten Glauben verwechſelt haben: jedenfalls handelte ſie nach dem Maß ihrer Erkenntniß, wenn ſie „den Glauben allein" nicht gelten laſſen wollte. Sie verzichtete allerdings damit auf das volle Verſtändniß und die vollkommene Aneignung der chriſtlichen Religion; aber ſie hatte, ohne ſich darüber klar zu ſein, es ja bereits längſt aufgegeben, die Gemeinde der Gläubigen und Heiligen in ſich darzuſtellen. Sie war eine Erziehungsanſtalt für den chriſtlichen Glauben geworden. In einer ſolchen hat die pauliniſche Lehre keinen Raum.

Aber man ſollte doch in der Kirche nicht nur ein Chriſt werden, ſondern es ſein. Niemand hat das deutlicher empfunden als Auguſtin. Es handelt ſich um den perſönlichen Chriſtenſtand: das war die große Erkenntniß, zu der er die Kirche führen wollte. Die Bedingungen dieſes Chriſtenſtandes, der Verkehr des Chriſten mit Gott, die Herrlichkeit des Chriſtenlebens in Glaube, Liebe und Hoffnung — das ſind die Themata ſeiner chriſtlichen Erkenntniß, und er erhob ſie zu Thematen der innern Arbeit der Kirche.

Indem er sich dieser Aufgabe, wie sie sich ihm aufdrängte, hingab, nahm er seinen Standort in den pauliniſchen Briefen. Durch den Gang seines Lebens, durch Victorinus und Ambrosius, war er zu denselben geführt. Was er über Sünde und Gnade verkündigte, als die Lehre seiner Kirche verkündigte, das war ihm vor Allem auch an den pauliniſchen Briefen aufgegangen. Dann kam der pelagianiſche Kampf und nöthigte Auguſtin, das auf dem Forum der Kirche zu lehren, was er bisher in kleinerem Kreiſe vorgetragen hatte. Mir iſt keine andere Action in der Dogmengeſchichte bekannt, welche ſo folgerichtig eingeſetzt und ſo ſchleunig ihr Ende gefunden hätte, wie die pelagianiſche Controverſe. Der *eine* Mann, Auguſtin, ſchlug an ſeinem Schreibtiſche alle Schlachten und erſtritt den Sieg über Jahrhunderte.

In der vollen Conſequenz des Princips, welches Auguſtin gegen Pelagius geltend machte, hätte die pauliniſche Rechtfertigungslehre gelegen. Aber dann wäre damals der Sieg nicht erſtritten worden; denn die damalige Kirche konnte ſie nicht adoptiren, ohne ſich ſelbſt aufzugeben. Das war das Geheimniß der Wirkſamkeit Auguſtin's, daß der kühne Neuerer der treueſte Sohn ſeiner Kirche geweſen iſt — nicht nur in dem äußerlichen Sinn, daß er ſich ihr unterordnete, ſondern in dem innerlichen, daß er an keinem Stücke Anſtoß zu nehmen vermochte, welches ſie feſthielt. Er riß nichts nieder, vielmehr hielt er Alles aufrecht, was ſie feſthielt oder was ſie bisher verarbeitet und gelernt hatte. Er hatte die wunderbare Fähigkeit, ohne Mühe und Anſtrengung das Neue dem Alten einzuordnen, als könnte es nicht anders ſein. So hat er auch gegen Pelagius als *Katholik* geſtritten. Als Katholik ſtreiten, das hieß aber nichts anderes, als alle die Richtlinien im Auge behalten, welche die Kirche beobachtete, und es deßhalb auch in dem Kampfe mit Pelagius nicht vergeſſen, was die *Autorität* fordert, was die *Sacramente* bedeuten, was man den „*Verdienſten*“ ſchuldig iſt, und was die donatiſtiſche Controverſe dem Dogmatiker als Zügel auferlegt. Alle dieſe Rückſichten waren dem großen Theologen ſelbſtverſtändlich. Er hatte es niemals nöthig, ſich auf ſie zu beſinnen; denn er lebte in ſeiner Kirche und ſtellte ſich nie über dieſelbe.

So ist seine Justificationslehre entstanden, die ich hier nicht darzustellen gedenke[1]). Sie ist kein Compromiß im schlechten Sinn, in welchem einer mit kluger Kunst, um sich und Andere zu beschwichtigen, Unzusammengehöriges zusammenschweißt; aber sie ist doch ein Compromiß; denn die Lehre endet nicht nur anders, als sie anfängt, sondern sie beginnt auch bereits mit einer Amphibolie (der persönliche Gott und seine Gnade — die Sacramente). Aber eben deßhalb, weil sie subjectiv wahrhaftig war, weil sie allen Factoren, dem Glauben, den Sacramenten und den Werken (der Liebe), gerecht zu werden schien, weil sie Paulus auf den Leuchter stellte, ohne Jakobus zu desavouiren, weil sie den Glauben zum Fundament erhob und doch die Werke (die Liebe) sicher einschloß, hat sie die unvergleichliche kirchengeschichtliche Bedeutung erlangt, die sie bis heute noch immer besitzt. Daß die Gnade und der Glaube selig mache, hat Augustin der Kirche als Lehrsatz für alle Zukunft einzupflanzen vermocht. Ihm ist damit mehr gelungen als dem Apostel Paulus in seiner Zeit; aber es ist ihm gelungen, weil die Art, wie er die Formel auseinanderlegte und fortsetzte, es gestattete, sie auch im Sinne der bisherigen Ueberlieferung zu deuten.

Vielleicht wäre er dem Paulinismus noch näher gekommen, als es der Fall ist, wenn nicht auch ihm die Lehre, daß der Glaube allein selig mache, in einer Gestalt entgegengetreten wäre, die ihm mit Recht gefährlich erscheinen mußte. Ich meine hier nicht seine Polemik gegen Jovinian; denn hier hat er sich nicht die Mühe genommen, den Thesen des Gegners auf den Grund zu gehen: ihm stellte sich nur der Jovinian dar, der das Verdienst der Jungfräulichkeit herabsetzt. Vielmehr verweise ich auf die Leute, gegen welche er seine Schrift „de fide et operibus“ gerichtet hat. Diese Controverse ist m. W. noch nicht gebührend gewürdigt worden, und doch ist sie von nicht geringer Wichtigkeit; denn in ihr hat Augustin seine Lehre von dem Glauben und den Werken am strengsten ausgebildet, und man hat Grund zu der Vermuthung, daß er seine Formeln niemals so präcis „katholisch“

[1]) S. meine Dogmengesch. III S. 183 ff. und sonst in den Abschnitten über Augustin.

entwickelt hätte, wenn ihm nicht jener Gegensatz entgegengetreten wäre. Zugleich ist die Schrift „de fide et operibus“ deßwegen von hoher Bedeutung, weil uns in ihr zum letzten Mal in der alten Kirchengeschichte Christen entgegentreten, die den Glauben zum ausschließlichen Grunde der Seligkeit erheben wollen. Nachdem sie von Augustin widerlegt sind, hört der Widerspruch auf. Die augustinische Rechtfertigungslehre schien allen Anforderungen zu genügen.

Gegen Ende des J. 412 schrieb Augustin seinen Tractat „de spiritu et littera“ an den Marcellinus, „in quo libro“, sagt er selbst in den Retractationen II, 37, „quantum deus adiuvit, acriter disputavi contra inimicos gratiae dei, qua iustificatur impius“. In der That giebt es keine zweite augustinische Schrift, welche so energisch von der Seligkeit allein aus Gnaden Zeugniß ablegt wie diese. Die Reformatoren haben sich deßhalb mit Vorliebe auf sie berufen; denn die Erkenntniß von der Gnade ruht hier auf der Erkenntniß des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium. Eben deßhalb mußte den Reformatoren die Schrift so willkommen sein. Augustin ist hier in manchen Ausführungen wirklich über sich selbst emporgehoben worden; vgl. § 11. 15. 18 („Haec est“ — zu Röm. 1, 14 — „iustitia dei, quae in testamento veteri velata, in novo revelatur: quae ideo iustitia dei dicitur, quod impertiendo eam iustos facit. Et haec est fides, ex qua et in quam revelatur, ex fide scil. annuntiantium, in fidem obedientium; qua fide Jesu Christi, i. e. quam nobis contulit Christus, credimus ex deo nobis esse pleniusque futurum esse quod iuste vivimus; unde illi ea pietate, qua solus colendus est, gratias agimus“). 21 ff. (das Gesetz, welches tödtet, ist nicht das Ceremonialgesetz, sondern das heilige Gesetz Gottes, der Dekalog). 22 („lege fidei dicitur deo: da quod iubes“). 26 („mandatum si fit timore poenae, non amore iustitiae, serviliter fit et ideo nec fit ... porro autem si adsit fides quae per dilectionem operatur, incipit condelectari legi“). 32. 40. 53 ff. 60 („ipsum velle credere deus operatur in homine“), ꝛc.[1]).

[1]) In der Augustana wird (Art. 20) unsere Schrift ausdrücklich citirt:

Sehr bald nachdem Auguſtin geſchrieben hatte, ſah er ſich veranlaßt, eine zweite Schrift zu verfaſſen. Den Anlaß giebt er ſelbſt in den Retractationen II, 38 an: „Interea missa sunt mihi a quibusdam fratribus laicis quidem, sed divinorum eloquiorum studiosis, scripta nonnulla, quae ita distinguerent a bonis operibus Christianam fidem, ut sine hac non posse, sine illis autem posse perveniri suaderetur ad aeternam vitam. Quibus respondens librum scripsi, cuius nomen est, de fide et operibus. In quo disputavi, non solum quemadmodum vivere debeant gratia dei regenerati, verum etiam quales ad lavacrum regenerationis admitti.“ Es iſt nicht unmöglich, aber keineswegs gewiß, ja nicht einmal wahrſcheinlich, daß ſeine eigene Schrift de spiritu et littera jene nicht näher bezeichneten Laien beſtärkt hat, den Glauben allein wider die Werke zu betonen. Aber Auguſtin hat ohne Zweifel die zweite Schrift als Ergänzung ſeiner erſten geſchrieben[1]). Wie lauteten die Theſen jener Leute, die er widerlegt, und wie hat er ihnen gegenüber ſeine eigene Lehre nun entwickelt?[2])

Die Laien, deren Schriften Auguſtin vorlagen, hatten nicht aus theoretiſchen Intereſſen in der Bibel ſtudirt, ſondern es war eine ganz beſtimmte Situation, die ſie veranlaßt hatte, die hl. Schrift aufzuſchlagen. Wie uns Auguſtin mittheilt, waren mehrere Kirchen Nordafrikas in den letzten Jahren bei der Zulaſſung von Heiden zur Taufe nachläſſig geweſen und hatten Leute in die kirchliche Gemeinſchaft aufgenommen, ohne ſich darum zu kümmern, in welchen Verhältniſſen dieſelben lebten. So waren Männer und Frauen getauft worden, die in ehebrecheriſchen Verhältniſſen ſtanden und auch nach der Taufe in denſelben verblieben, da die Sache entweder nicht zur Sprache gekommen war oder ſtillſchweigend geduldet wurde. In allerletzter Zeit nun hatte man die Zügel

„Und daß hierin kein neuer Verſtand eingeführet ſei, kann man aus Auguſtino beweiſen, der dieſe Sache fleißig handelt und auch alſo lehret, daß wir durch den Glauben an Chriſtum Gnade erlangen und für Gott gerecht werden, und nicht durch Werke, wie ſein ganzes Buch de spiritu et littera ausweiſet.“

[1]) Er citirt ausdrücklich die erſte in der zweiten § 21.

[2]) Eine kurze Zuſammenfaſſung der Controverſe findet ſich im Enchiridion § 67. Auch in einigen Briefen ſtreift Auguſtin die Frage.

ſtraffer angezogen und von jedem Täufling verlangt, daß er, bevor er zur Taufe käme, unſittliche Verhältniſſe breche und nach der Regel des Evangeliums zu leben verſpreche. Dieſe Aenderung der Praxis oder vielmehr dieſe Rückkehr zur älteren Praxis hatte bei Einigen Unwillen erregt. Sie behaupteten, man führe eine „neue Lehre" ein[1]). Allen Ernſtes erklärten ſie, man verlange von den Täuflingen zu viel, wenn man von ihnen fordere, ſie ſollten vor der Taufe geloben, ehebrecheriſche Verhältniſſe aufzugeben; das möge ſpäter nachfolgen, wenn es überhaupt erreichbar wäre. Allein der Glaube an Chriſtus ſei nöthig, und dieſer Glaube begründe die Seligkeit. Um dieſe ihre laxe und mehr als laxe Anſchauung zu erhärten, beriefen ſie ſich auf die hl. Schrift.

Wir ſind erſtaunt, daß eine ſolche Controverſe damals auftauchen konnte; aber es iſt gut, einmal in ſo draſtiſcher Weiſe daran erinnert zu werden, unter welchen Schwierigkeiten die Kirche ſtand, als im nachkonſtantiniſchen Zeitalter die Maſſen an ihre Pforten klopften und Einlaß begehrten. Wenn man das überlegt, wird man auch billiger denken über das, was die Kirche damals geleiſtet und nicht geleiſtet hat. Es iſt auch charakteriſtiſch, daß Auguſtin die Theſen und die Beweisführung jener „Laxen" keineswegs leicht genommen hat[2]), ſo gewiß es ihm war, daß ſie Unrecht hatten.

In drei Hauptſätzen hatten jene Leute ihre Meinung zuſammengefaßt[3]). 1) Da in der Kirche Reine und Unreine ſein müßten, ſo dürfe man auch den Unreinen den Zutritt zur Kirche nicht wehren, wenn ſie den chriſtlichen Glauben annehmen wollen und bekennen. 2) Vor der Taufe ſei nur der Glaube mitzutheilen; die Unterweiſung über die Sitten habe nach der Taufe ſtattzufinden. 3) Menſchen, die an Chriſtus glauben und die Sacramente empfangen haben, werden ſelig, auch wenn

---

[1]) S. § 2. 33. 35. 49.

[2]) Er konnte ſie freilich ſchon deßhalb nicht kurzer Hand abweiſen, weil er ſonſt hätte fürchten müſſen, der Lehre der Novatianer und Donatiſten das Wort zu reden. Es galt vielmehr, die „rechte Mitte" zu finden, und das war nicht leicht.

[3]) S. § 1 f. u. 49.

sie unsittlich gelebt haben; denn wer glaubt und getauft ist, der wird selig. Dieser letzte Satz war der Fundamentalsatz; aus ihm leiteten sie die ersten beiden Sätze ab[1]). Ihn hat daher Augustin auch an die Spitze seiner Gegenschrift gestellt. Sie beginnt also: „Einige glauben, man müsse Alle ohne Unterschied zum Bade der Wiedergeburt in Christo Jesu unserem Herrn zulassen, auch wenn sie ein schlechtes, häßliches und notorisch durch Verbrechen und Schandthaten gebrandmarktes Leben nicht ändern wollen, ja sogar ausdrücklich und öffentlich erklären, daß sie in demselben verharren werden. Wenn einer z. B. an einer Hure hängt, so solle man ihm nicht zuvor befehlen, von ihr zu lassen und dann zur Taufe zu kommen, sondern, obgleich er sein Verhältniß zu ihr fortsetzt und darauf beharrt es fortzusetzen oder es sogar erklärt, soll er doch zugelassen und getauft und nicht daran verhindert werden, ein Glied Christi zu werden, wenn er auch nicht aufhört, Glied einer Hure zu sein. Wohl soll er aber später über die Schwere seiner Sünde belehrt und nach der Taufe über die Nothwendigkeit, sein Leben zu ändern, unterrichtet werden. Denn sie halten es für verkehrt und meinen, es verstoße wider die Zeitordnung, zuerst Einen zu belehren, wie man als Christ leben müsse, und ihn dann zu taufen. Sie erklären vielmehr, es müsse das Sacrament der Taufe vorangehen, dann erst folge der Unterricht über das sittliche Leben nach. Wenn nun Einer dasselbe einhalten und bewahren wolle, so handle er zu seinem eigenen Vortheile; wenn er es aber nicht thun wolle, so werde er bei Festhalten an dem christlichen Glauben, ohne welchen er ewig verloren gehen würde, trotz seines Verharrens in jeglichem Verbrechen und in Unzucht wie durch Feuer gerettet werden, als Einer, der auf das Fundament Christus nicht Gold, Silber und Edelsteine, sondern Holz, Heu und

[1]) § 49: „Tertia quaestio est periculosissima, qua parum considerata et non secundum divinum eloquium pertractata tota illa opinio mihi videtur exorta, in qua promittitur scelestissime turpissimeque viventibus, etiamsi eo modo vivere perseverent et tantummodo credant in Christum eiusque sacramenta percipiant, eos ad salutem vitamque aeternam esse venturos."

Stoppeln, d. h. nicht gerechte und keusche, sondern ungerechte und unzüchtige Sitten erbaut habe“ [1]).

Um diese Lehre zu beweisen, beriefen sie sich vor Allem auf jene Sprüche, in denen vorhergesagt sei, daß in der Kirche Reine und Unreine sein müßten, also auf den Spruch vom Waizen und Unkraut, auf die Arche Noah u. s. w. Sie zogen daraus die doppelte Folgerung, daß man die Unreinen in die Kirche einlassen und daß man sie nicht ausschließen dürfe. Demgemäß behaupteten sie, die Vorsteher der Kirche hätten nur zu predigen, was gut und böse sei, sich aber sonst um das Leben der Christen nicht zu kümmern (§ 6: „perversissimam securitatem praepositis tribuentes, ut ad eos non pertineat nisi dicere quid cavendum quidve faciendum sit, quodlibet autem quisque faciat non curare“). Melde sich Jemand zur Taufe und hat der Vorsteher sich überzeugt, daß er sie um seines Seelenheils willen begehrt und an Christum glaubt, so soll er getauft werden, ohne daß man ihn zunächst mit den christlichen Sittenregeln bekannt macht. Lebt er auch im Ehebruch, so ist er doch kein Ehebrecher, so lange er das göttliche Gebot noch nicht kennt, wie die junge Frau, deren Mann, ohne daß sie es weiß, mit einer anderen verheirathet ist, keine Ehebrecherin ist [2]). Dann aber sollen die Getauften über die christliche Sittlichkeit belehrt werden und nun entscheiden, ob sie zum Waizen oder zum Unkraut gehören wollen [3]). So hätten auch die

[1]) Dazu § 2: Sie wollen selbst Solche zur Taufe zulassen, welche erklären, wenn man sie nicht in den ehebrecherischen Verhältnissen lasse, würden sie überhaupt lieber ohne Taufe leben und sterben; „humana quadam miseratione commoti sunt ad eorum causam sic suscipiendam, ut omnes cum eis facinorosos et flagitiosos, etiam nulla prohibitione correctos, nulla poenitentia mutatos ad baptismum admittendos esse censerent, existimantes eos, nisi fieret, in aeternum esse perituros, si autem fieret, etiam in illis malis perseverantes salvos per ignem futuros.“

[2]) § 10: Man soll sie zur Taufe und zum Abendmahl zulassen, „etiamsi correctionem voce manifestissima recusaverint, immo vero nihil eos de hac re prorsus admoneri oportere.“

[3]) Augustin, der, wie oben bemerkt, diese „Laxen“ sehr nachsichtig behandelt, weil er Katholik ist, rechnet ihnen den oben angeführten Satz zur Gerechtigkeit, § 10: „satis ostendunt non se crimina ista defendere aut quasi levia vel nulla sint agere.“

Apoſtel gehandelt, wie man aus ihren Schriften entnehmen könne. Zuerſt haben ſie die „doctrina fidei“ gelehrt und dann die „praecepta morum“ eingeſchärft; daraus folge: „fidei tantummodo regulam baptizandis esse insinuandam, postea vero iam baptizatis etiam vitae in melius mutandae praecepta tradenda“ (§ 11). Man achte nur auf die Anlage der apoſtoliſchen Briefe; im erſten Theil iſt der Glaube dargelegt, im zweiten die Sittenlehre. Beſonders am Briefe des Petrus und Johannes laſſe ſich das deutlich machen. Außerdem lehre die Apoſtelgeſchichte, daß Petrus an einem Tage dreitauſend getauft habe lediglich auf das Bekenntniß zu Chriſto hin, ohne die Sitten jener Täuflinge zu erforſchen oder ihnen vor der Taufe etwas aufzuerlegen; ſofern er aber dabei geſagt habe: „Thuet Buße“, habe er nur eine Buße des Unglaubens wegen verlangt, da ſie nicht an Chriſtus geglaubt hatten; bereits der „entreiße ſich der verkehrten Welt“, der nur an Chriſtus glaubt, ſelbſt wenn er noch in den gröbſten Sünden beharrt (§ 12. 13). Ebenſo habe der Kämmerer aus dem Mohrenland nichts mehr geſagt, als: „Ich glaube, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes ſei“, und wurde auf dieſes Bekenntniß hin ſogleich getauft (§ 14). Auch Paulus habe ausdrücklich erklärt: „Ich ſagte unter euch nichts zu wiſſen als Chriſtum den Gekreuzigten“; daraus folge, daß den Korinthern eingeſchärft worden ſei, zuerſt zu glauben; nachher erſt ſollten ſie lernen, was zum chriſtlichen Leben gehört; mehr als hinreichend genügte dem Apoſtel der Glaube an Chriſtus, und eben weil er ſie dieſen lehrte, ſagte er den Korinthern, ſie hätten wohl viele Pädagogen, aber nicht viele Väter; denn er habe ſie in Chriſtus Jeſus durchs Evangelium gezeugt (§ 15). Ferner ſei hierher jenes Wort des Herrn zu ziehen von den beiden vornehmſten Geboten; denn man müſſe das erſte Gebot (von der Gottesliebe) auf die Täuflinge beziehen[1]), das zweite (von der Nächſtenliebe) auf die Getauften (§ 16). Auch ſei das Volk Iſrael zuerſt durch das rothe Meer geführt worden, dann erſt habe es das Geſetz empfangen; die Durchführung aber durch das Meer

[1]) Daher nahmen dieſe „Laxen“ allein die Sünde des Götzendienſtes von jenen Sünden aus, die den Empfang der Taufe nicht hinderten; ſ. § 18.

ſtelle die Taufe dar (§ 17). Gerettet und ſelig werde man eben durch die Taufe und den Glauben; denn „in tuto esse salutem eorum, quamvis per ignem, qui in Christum crediderint sacramentumque eius acceperint, i. e. baptizati fuerint, etiamsi morum corrigendorum negligentes sint.“ Vornehmlich aber die Zeugniſſe in den pauliniſchen Briefen beſtätigten es, daß der Glaube allein ſelig mache ohne Werke (§ 21. 22); ja eine Stelle lehre klar und deutlich, daß einem getauften Gläubigen die böſen Werke ſchließlich nichts ſchaden; er wird gerettet, wie durch Feuer, obgleich er auf dem Grunde (Chriſtus) nur Holz, Heu und Stoppeln, d. h. Schlechtes, auferbaut hat; jenes Feuer ſei zwar das ewige Feuer, aber Jene würden nicht ewig in ihm bleiben, ſondern erlöſt werden (§ 24 f.); ſo groß ſei die Macht des Glaubens. Um ferner zu beurtheilen, wieviel der Glaube allein vermöge[1]), ſei auf I Kor. 7, 15 zu verweiſen; nach dieſer Stelle dürfe man wegen des Glaubens an Chriſtus ſelbſt die rechtmäßig verbundene Gattin ohne alle Schuld verlaſſen, wenn ſie mit dem chriſtlichen Manne wegen ſeines chriſtlichen Bekenntniſſes nicht mehr leben wolle (§ 28). Uebrigens auch an dem kananäiſchen Weibe habe der Herr einen Glauben ohne Werke gelobt und um des Glaubens willen gethan, um was ſie gebeten hatte; keineswegs wird berichtet, daß ſie ihre verderbten kananäiſchen Sitten geändert habe und doch erlangte ſie Alles allein durch den Glauben an Chriſtus; denn durch dieſen Glauben wird die Seligkeit gewonnen; Niemand ſonſt geht verloren, als der, welcher nicht an Chriſtus glaubt und damit die Sünde wider den hl. Geiſt begeht (§ 30)[2]).

Ferner müſſe man ſich auch der Parabel vom Hochzeitsmahl erinnern, zu welchem die Guten und die Böſen geführt worden ſeien (§ 31). Was aber ſpeciell die Sünde des Ehebruchs be-

[1]) Hier begegnet uns zum zweiten Mal das „fides sola“ (ſ. oben S. 159); § 28: „Quamobrem et illud quod dicunt, veluti probare cupientes, quantum valeat sola fides, ubi apostolus dicit: Quod si infidelis etc.“

[2]) Auch hier kann Auguſtin nicht umhin, ſeine Gegner zu loben: „Illud sane non absurde intelligunt, eum peccare in spiritum sanctum et esse sine venia reum aeterni peccati, qui usque in finem vitae noluerit credere in Christum.“

trifft, so waren gewiß unter jenen dreitausend, welche die Apostel an einem Tage getauft haben, und unter den viel tausend Gläubigen, mit welchen der Apostel von Jerusalem bis nach Illyrien das Evangelium anfüllte, einige mit fremden Weibern verbundene Männer und Weiber, die mit fremden Männern verbunden waren: an diesen hätten die Apostel eine Regel feststellen sollen zur Nachachtung für die Kirche, ob sie nämlich nicht zur Taufe zugelassen werden sollen, außer sie haben das ehebrecherische Verhältniß beseitigt; aber sie haben es nicht gethan (§ 37). Auch haben die Israeliten viele und schwere Verbrechen begangen und oft das Blut der Propheten vergossen; aber sie haben doch nicht wegen dieser Frevelthaten, sondern allein wegen ihres hartnäckigen Unglaubens an Christus den völligen Untergang verdient (§ 38)[1]. Die Gewalt des Glaubens aber reißt das Himmelreich an sich („tantummodo credendo perveniunt in regnum coelorum" 39), und der Herr spricht: „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, der Du allein wahrer Gott bist, erkennen und Jesum Christum, den Du gesandt hast." Wenn es aber dann heißt: „Daran erkennen wir ihn, daß wir seine Gebote halten, so bezieht sich das Halten der Gebote eben auf den Glauben allein[2]) (§ 40); heißt es doch im Buche der Weisheit: „Auch wenn wir sündigen, sind wir Dein", und Johannes sagt: „Wenn aber auch Einer sündigt, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesus Christus den Gerechten, und er ist die Versöhnung für unsere Sünden" (§ 41). Deßhalb habe auch der Apostel geschrieben: „Die ohne das Gesetz gesündigt haben, werden ohne das Gesetz verloren gehen, die aber unter dem Gesetz gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden." Er sagt an der zweiten Stelle nicht „verloren gehen", sondern „gerichtet werden", um anzuzeigen, daß die Christen, die gesündigt haben, zwar gerichtet, aber — wie durch Feuer — nach vorübergehender Strafe gerettet werden (§ 42 ff.). An der angeführten Stelle bedeute „unter dem Gesetz" soviel wie

[1]) Hier steht „infidelitas sola, qua in Christum credere noluerunt", wie oben „fides sola".

[2]) „Et ne quisquam existimet mandata eius ad solam fidem pertinere."

„unter dem Glauben", wie auch im zweiten Briefe des Petrus „das überlieferte heilige Gebot" eben das „praeceptum, quo in deum credamus", sei (§ 45 f.).

So jene Leute. Was Auguſtin ihnen einwendet, iſt nicht mit wenigen Worten anzugeben. Er ſtand im heftigſten Kampfe gegen den Pelagianismus, und es war ihm daher innerlich und äußerlich unmöglich, die Gnade und den Glauben in ihrer ſouveränen Bedeutung herabzuſetzen. Er hatte die Donatiſten widerlegt und war mit Entſchiedenheit für die große Weltkirche eingetreten — wie hätte er den Weg zum Sacrament und zur Kirche verengen und die Forderung, Unkraut und Waizen zu ſcheiden, aufſtellen können? Aber andererſeits war es ihm doch keinen Moment zweifelhaft, daß jene Enthuſiaſten des Glaubens Unrecht hatten und die Kirche ruiniren würden, wenn ihre Lehre zur Herrſchaft käme, daß der Glaube rechtfertige, auch wenn der Sündendienſt neben ihm fortbeſtehe. Alſo der Glaube allein ſoll gelten, und doch wiederum nicht der Glaube allein! Das rettende Wort war: „Der Glaube, der in der Liebe thätig iſt". Wie er ihn gefaßt und Glauben und Leben verbunden wiſſen wollte, zeigt am beſten das ſchöne Wort (§ 42): „Inseparabilis est bona vita a fide, quae per dilectionem operatur; immo vero ea ipsa est bona vita", reſp. das andere (§ 40): „Recte dici potest, ad solam fidem pertinere dei mandata, si non mortua, sed viva illa intelligatur fides, quae per dilectionem operatur." Dieſen Gedanken ſetzt er in der ganzen Schrift auseinander, widerlegt, ihn durchführend, den Schriftbeweis der Gegner und weiß auch mit ſeiner Hülfe unter Berufung auf die katholiſchen Briefe die Mißverſtändniſſe zu beſeitigen, welchen die pauliniſche Rechtfertigungslehre ausgeſetzt war[1]). Die beiden Sätze, daß der Glaube rechtfertigt, und daß das ewige Leben denen geſchenkt wird, welche die Gebote halten, verbindet er überall durch den Mittelbegriff jenes in der Liebe thätigen Glaubens. „Hoc est evangelizare Christum, non tantum dicere quae sunt credenda

[1]) Auguſtin nahm geradezu an, daß die katholiſchen Briefe zu dem Zweck geſchrieben ſeien, den Mißverſtändniſſen der pauliniſchen Briefe zu wehren, ſ. darüber oben S. 98.

de Christo, sed etiam quae observanda ei qui accedit ad compagem corporis Christi; immo vero cuncta dicere quae sunt credenda de Christo, non solum cuius sit filius, unde secundum divinitatem, unde secundum carnem genitus, quae perpessus et quare, quae sit virtus resurrectionis eius, quod donum spiritus promiserit dederitque fidelibus, sed etiam qualia membra, quibus sit caput, quaerat, instituat, diligat, liberet, atque ad aeternam vitam honoremque perducat" (§ 14). Ueberall zeigt er, daß es auf den Glauben als die Macht des Lebens ankommt, daß man das Unkraut zwar dulden müſſe, aber nicht ſäen dürfe (§ 31), und daß das Evangelium nicht Proſelyten mache wie die Phariſäer (§ 48). Die Formel „Glaube und Werke" iſt ihm gleichbedeutend mit der anderen „Glaube und Liebe", oder noch beſſer: „lebendiger Glaube". Der lebendige Glaube aber, der in der Liebe thätig iſt, iſt die in die Herzen ausgegoſſene Liebe. Im Grunde iſt nicht die Liebe der Glaube, ſondern der Glaube iſt (als lebendiger) die Liebe, welche die guten Werke thut und Glaube heißt, weil ſie mit ihm beginnt.

Man folgt den Ausführungen Auguſtin's in dieſer Schrift mit beſonderer Theilnahme. Siegreich weiß er die meiſten Schriftbeweiſe ſeiner Gegner zu zerſtören, und in ſo hinreißender Sprache ſpricht aus ihm die Sorge, den ſittlichen Charakter der chriſtlichen Religion nicht preiszugeben, und andererſeits die Erfahrung von der Herrlichkeit des neuen Lebens, daß er alle Kritik zum Schweigen zu verurtheilen ſcheint. Von „Werkgerechtigkeit" iſt in dem Tractat nichts zu finden.

Und doch — haben ſeine Gegner wirklich nur Unrecht gehabt und er nur Recht? Man braucht wohl nicht erſt ausdrücklich darauf aufmerkſam zu machen, daß der große Kampf des 16. Jahrhunderts hier in mehr als einer Hinſicht anticipirt iſt. „Fides sola" — „infidelitas" das ſind die Schlagworte der Gegner. Der einzige Grund der Rechtfertigung und Seligkeit iſt der Glaube an Jeſus Chriſtus, und die einzige Sünde, die nicht vergeben wird, iſt der Unglaube. Auguſtin's Lehre iſt ernſt und erhaben; aber wußte er im Grunde, was Glauben iſt? kannte er die Noth der Unſicherheit und die Angſt des Gewiſſens, ſobald es ſein Schickſal

von dem Glauben erwartet, der in der Liebe thätig ist? Seine Gegner scheinen hier doch tiefere Erfahrungen gemacht zu haben. Aus allen ihren Worten und Beweisen geht hervor, daß sie in dem Glauben an den gekreuzigten Christus allein das Heil erkannten. Alles Andere soll nachfolgen, ist ein Geringes: wer diesen Glauben hat, ist gerecht und erlangt, was er begehrt, wie das kananäische Weib; wer diesen Glauben nicht hat, geht verloren. Man kann ihnen auch nicht vorwerfen, daß sie etwa lediglich die Sacramentsmagie ausgespielt haben. Die Taufe wird zwar neben dem Glauben stets genannt; aber sie haben sie nicht mehr, eher weniger, betont, als es damals allgemein üblich war. Sie ist das Sacrament des Glaubens; nur wo der Glaube bleibt, da bleibt auch Christus. So weit sie die Thore der Kirche auch aufmachen wollten — ein Ungläubiger, d. h. Jemand, der nicht auf Christus seine Zuversicht setzt, soll nicht eingelassen werden. Man soll die Hurer und Ehebrecher einlassen, belastet mit ihren Sünden und kraftlos sich aus ihnen zu erheben, aber man soll den Unglauben nicht einlassen. Man soll die Mühseligen und Beladenen nicht mit strengen Geboten schrecken und ihnen nicht harte Lasten auferlegen, man soll von dergleichen nicht einmal sprechen, sondern man soll ihnen Christus als den Gekreuzigten vor die Augen malen und sie locken, daß sie kommen. Erst wenn sie gekommen sind und den Glauben ergriffen haben, soll man sie über das christliche Leben belehren. „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, der Du allein wahrer Gott bist, erkennen und den, den Du gesandt hast."

Ist das nicht die Religion in der Religion? Sind es nicht diese Gedanken gewesen, welche die Religion im 16. Jahrhundert wiederhergestellt haben? Es scheint so; aber es scheint nur so. In Wahrheit ist die Lehre dieser Leute eine ganz unerträgliche, und Augustin hat volles Recht gehabt, sie zu bekämpfen. Sie ist recht eigentlich das „verborgene Gift", welches von der Arznei schwer zu unterscheiden ist.

Zwar das mag noch eine günstigere Auslegung zulassen, daß sie „Ehebrecher" aufgenommen wissen wollten, auch wenn dieselben in ihren unerlaubten Verhältnissen zu verharren erklärten. Man weiß, daß die Kirche ihre eigene, sehr strenge Ehegesetz-

gebung hatte, und man kann leicht überschlagen, wie schwierig es war, sie streng festzuhalten, als die Tausende in die Kirche einströmten. Es war gewiß in vielen Fällen eine wirkliche Härte, ja Grausamkeit, einen geschiedenen Mann, der mit einer anderen Frau seit Jahren lebte, zu nöthigen, sich von ihr zu trennen, wenn er getauft werden wollte. Man wird hier nicht richten dürfen, wenn sich Stimmen erhoben, welche verlangten, die Kirche solle sich um das Zurückliegende nicht kümmern, sobald nur aufrichtiges Verlangen nach dem christlichen Heile vorhanden sei; sie solle es selbst dann auf sich beruhen lassen, wenn es zu ihrer Kenntniß komme und die Täuflinge erklärten, es sei ihnen unmöglich, die einmal eingegangenen Verhältnisse zu brechen. Also dergleichen Casualien sollen hier nicht beachtet werden; aber schlechterdings unerträglich ist, daß jene Leute gelehrt haben, ein Gläubiger werde selig werden, *auch wenn er in Sünden beharre*. Man darf hier nicht annehmen, daß Augustin die These seiner Gegner mißverstanden oder übertrieben habe. Uebertreibung war überhaupt nicht Augustin's Sache, und ein Mißverständniß konnte nicht aufkommen; denn unzweideutig haben jene Leute erklärt, daß *jeder* Gläubige selig werde, auch wenn er auf dem Grunde Christus nur Holz, Heu und Stoppeln, d. h. *Sünde und Schande*[1]), gebaut habe. Sie haben also die christliche Sittlichkeit nicht nur nicht in den Glauben, der rechtfertigt, eingeschlossen, sondern sie haben sie auch nicht als die schlechthin nothwendige *Frucht* des Glaubens gefaßt. Sie lehrten, daß zwar das vollkommene Christenthum im Glauben und in dem Halten der göttlichen Gebote bestehe, daß aber ein Glaube, dem das sittliche Leben *nicht* folge, noch immer der rechtfertigende Glaube sei. *Damit haben sie den sittlichen Charakter des Christenthums preisgegeben und schließlich auch das Wesen des Glaubens selbst verkannt.* Sie haben ihn als *Zuversicht* auf die Gnade Gottes in Christo erkannt — darin waren sie Augustin überlegen, dem diese Zuversicht nie rein und kräftig aufgegangen ist —; aber sie scheinen nichts davon gewußt zu haben, daß diese Zuversicht als Frende und Seligkeit den Menschen um-

[1]) So faßten sie den Spruch, s. oben.

ſchafft zu einem guten Baume, der gute Früchte bringt — darin war ihnen Auguſtin überlegen. Sie lehrten das Chriſtenthum als Zuverſicht auf Chriſtus ohne Wiedergeburt; Auguſtin lehrte die Wiedergeburt ohne Zuverſicht. Stünden nur dieſe beiden Lehrtropen zur Wahl, ſo könnte keinen Augenblick zweifelhaft ſein, welcher zu bevorzugen wäre. Die Sittlichkeit iſt nicht das Höchſte im Chriſtenthum, aber ſie iſt das ſchlechthin Unveräußerliche. Ein Chriſtenthum, welches ſich nicht in ihrer Sphäre hält, iſt als ein abſcheulicher Irrthum gerichtet. In der Lehre, wie ſie Auguſtin vorgeſtellt hat, kann ſogar die evangeliſche Wahrheit enthalten ſein; man kann ſich zu ihr bekennen und ſich doch in ſeiner eigenen Selbſtbeurtheilung nach dem Bekenntniß des Zöllners richten. In der Lehre ſeiner Gegner aber iſt ein Minus, welches auch die beſte Erkenntniß werthlos macht. Was hilft die Erkenntniß, daß der Glaube Zuverſicht, daß die chriſtliche Gemeinde die Gemeinde der Gläubigen ſei, welche ihres Heils gewiß iſt, wenn doch gelehrt wird, daß das Beharren im Sündenſtande dabei beſtehen könne und nichts ſchade? Nicht darum hat es ſich gehandelt, ob dem Gläubigen fort und fort Sünden vergeben werden müſſen und können, ſondern darum, ob man die Chriſten beruhigen dürfe, auch wenn ſie in Sünden fortleben ohne den ernſthaften Entſchluß der Beſſerung. Wo eine ſolche Geſinnung Recht behalten will, da gilt das Johanneiſche: τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν.

Woher waren dieſe Leute gekommen, die das „sola fide“ zum Deckmantel der Schlechtigkeit machen wollten? Wir wiſſen es nicht; nicht einmal wo ſie zu ſuchen ſind, iſt uns mitgetheilt. Aber offenbar iſt es eine Linie, die von den Leuten, welche Jakobus widerlegt hat, über Kalliſtus, Heraklius und Jovinian zu den „Laien“ führt, die Auguſtin bekämpft hat. Zum Theil ſind auch die Argumente dieſelben, ſo daß vielleicht nicht nur eine ſachliche, ſondern auch eine geſchichtliche Verwandtſchaft hier vorliegt. Unverkennbar iſt, daß die Theſe „der Glaube allein macht ſelig“ ihre feinſte und conſequenteſte, aber auch gefährlichſte Ausgeſtaltung bei den Gegnern Auguſtin's erlebt hat. Die geſteigerte Beſchäftigung mit den pauliniſchen Briefen kam dem alten Satze, der

die Kirche immer wieder beunruhigt hat, zu Gut. Auguſtin hat das letzte Aufleben dieſes Satzes in der alten Kirche erlebt, und er hat ihn für ein Jahrtauſend zum Schweigen gebracht. Er vermochte es, weil er in höherem Maße als irgend ein früherer Kirchenvater die relative Wahrheit deſſelben empfand und einſah. Die Theſe, daß der Glaube allein ſelig mache, iſt von dem katholiſchen Theologen überwunden worden, der dieſer Theſe am nächſten geſtanden hat. Nicht die Formel: „Glaube und Werke", ſondern die andere: „Glaube, der in der Liebe thätig iſt", iſt die officielle in der katholiſchen Kirche geworden. Dieſe Formel geſtattet einerſeits den Uebergang zur pauliniſchen Rechtfertigungslehre, andererſeits kann ſie zu Gunſten der Werkgerechtigkeit bearbeitet werden. Darin liegt ihre geſchichtliche Bedeutung.

Die Art, wie in der alten Kirche das „sola fide" vom Ausgang des 1. bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts geltend gemacht worden iſt, ließ der Kirche kaum einen anderen Ausweg als den, den ſie durch Auguſtin beſchritten hat. Die Geſchichte des „sola fide" iſt die beſte Rechtfertigung für die auguſtiniſche Juſtificationslehre. Faſt durchweg — wenn nicht durchweg — hat ſittliche Laxheit, Leidensſcheu, Mangel an brüderlicher Liebe und mangelnder Bußernſt ſich mit dem „sola fide" zu decken verſucht. Wie kann man ſich da wundern, daß es die Kirche abgelehnt hat? Die Dogmatik iſt eine praktiſche Wiſſenſchaft; ſie darf nicht Formeln aufſtellen, ohne ſich um ihre Wirkungen zu kümmern. Wunderbar iſt nur, daß nicht die Lehre Cyprian's geſiegt hat „Glaube und Almoſen", ſondern eine Lehre, die den Kern der chriſtlichen Religion nicht preisgiebt. Die Kirche verdankt das ihrem größten Lehrer, Auguſtin. Sie hat ihm willig und widerwillig folgen müſſen. Auch das Tridentinum hat im Weſentlichen ſeine Poſition feſtgehalten.

Die evangeliſche Kirche hat es gewagt, den Glauben als Zuverſicht zum einzigen Fundament zu machen und ſich ſelbſt als die Gemeinde der Gläubigen, die ihres Heils gewiß ſind, zu faſſen. Sie hat ſich auf das Fundament des Glaubens allein ge-

ſtellt, nicht weil ſie der ſittlichen Laxheit das Wort reden wollte, ſondern weil ſich in den letzten Jahrhunderten gezeigt hatte, daß die katholiſche Formel der gröbſten Unſittlichkeit Raum gegeben. Niemand kann verkennen, daß die Reformation aus einer ſittlichen Erhebung erwachſen iſt, und daß ihre klaſſiſchen Zeugniſſe dieſen Stempel tragen. Formeln — das hat die Geſchichte gelehrt — ſchützen überhaupt nicht gegen den natürlichen Trieb, die Religion zu erleichtern. Daß aber die Formel „sola fide“ mit dem ernſten Ringen um ein neues Leben vereinbar iſt, ja es allein ſicher und freudig begründet, dafür iſt der Beweis in den evangeliſchen Kirchen geliefert worden. Aber andererſeits kann Niemand verkennen, daß die Mißſtände, um deren willen in der alten Kirche das „sola fide“ verdächtig geworden iſt, ſich auch in der Geſchichte des Proteſtantismus — und zwar ſehr frühe — eingeſtellt haben. Sie ſind dann eine Calamität in ihm geworden und leider geblieben; denn als Schlagwort einer Kirche, die Maſſenkirche geworden iſt und darin dem Katholicismus völlig gleichſteht, iſt das „sola fide“ höchſt gefährlich. Es hat nur dort ein Exiſtenzrecht, wo wirkliche Religion iſt und nicht bloß das Bekenntniß zu einer ſolchen. In jedem anderen Fall verliert es ſein Recht und wird zum Gift. Im Lichte der alten Geſchichte des „sola fide“ muß die evangeliſche Kirche erkennen, daß ihre Eigenart ſie auf einen ſchmalen Weg geführt hat. Aber es iſt der ſchmale Weg des bußfertigen Glaubens. Ein einzelner Chriſt, der wahrhaft ſeine Zuverſicht auf Gott ſetzt, iſt mächtiger als viele Kirchen. Und wo das „sola fide“ verkündet wird, nicht als bloße Doctrin, ſondern als Erlebniß, da wird es, wie in den Tagen Luther's und Calvin's, beſſer als jede andere Formel im Stande ſein, den freudigen Glauben zu erwecken und rein zu erhalten, der in der Liebe thätig iſt.

Sören Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma.

Von

Lic. theol. **Chr. Schrempf,**

Pfarrer in Leuzendorf.

I.[1]

Von den Schriften Kierkegaards ist „Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen" in Deutschland am bekanntesten geworden. Zu der relativen Beliebtheit, deren sie sich erfreut, tragen gewiß auch einige Äußerungen derselben über Bibelstudium und Bibelglauben bei. Da aus ihnen wohl meist die Auffassung von Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma geschöpft wird, so mögen sie unsre Untersuchung dieses Gegenstandes einleiten, in der wir zunächst den äußeren Thatbestand feststellen, d. h. die wichtig-

[1] Die Citate beziehen sich auf folgende Übersetzungen und Ausgaben von Schriften Kierkegaards: „Furcht und Zittern" von Joh. de silentio (1843), übersetzt von Ketels, Erlangen, Deichert 1882; „Begriff der Angst" von Vig. Haufniensis (1844) und „Philosophische Bissen" von Joh. Climacus (1844), übersetzt von mir in „Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens", Leipzig, Fr. Richter, 1890; „Leben und Walten der Liebe" (1847), übersetzt von A. Dorner, Leipzig, Fr. Richter 1890; „Krankheit zum Tode" (1849) und „Einübung im Christentum" (1850) von Anticlimacus, beide übersetzt von Bärthold (Halle, J. Fricke, 1881 und 1878); „Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen" (1851), übersetzt von Hansen (3. A. Erlangen, Deichert, 1881). Die „Nachschrift (Efterskrift 1846) zu den philosophischen Bissen" ist nach der zweiten dänischen Ausgabe citiert, ebenso der „Augenblick" (Öieblikket, 1855).

ſten Anſchauungen und Äußerungen Kierkegaards, die für unſer Thema direkt in Betracht kommen, zuſammenſtellen.

S. 52 ff. mahnt Kierkegaard im Anſch! .ß an Jak. 1, 22 ff., wenn man ſich im Spiegel des Wortes betrachten wolle, möge man doch ja nicht den Spiegel betrachten, ſondern ſich ſelbſt im Spiegel. Das „Betrachten des Spiegels" wird natürlich hauptſächlich von der objektiven bibliſchen Wiſſenſchaft, von der Einleitungswiſſenſchaft und gelehrten Exegeſe geübt. Dieſe will nun Kierkegaard nicht herabſetzen, wie er S. 59 gefliſſentlich hervorhebt. Er warnt nur nachdrücklich vor der Täuſchung, als ob man in der Stimmung der wiſſenſchaftlichen Objektivität das Wort Gottes als Gottes Wort leſe. Denn: „lieſt du das Wort Gottes nicht ſo, daß du bedenkſt, daß das Geringſte, was du verſtehſt, dich augenblicklich verpflichte, darnach zu thun, ſo lieſt du nicht das Wort Gottes" (S. 61). Ob Kierkegaard es aber auch ſelbſt vielleicht nicht will, ſo hat er damit doch jede objektive, wiſſenſchaftliche Betrachtung der Bibel ausgeſchloſſen. Wer darf ſich unterſtehen, das Wort Gottes nicht als Gottes Wort zu leſen? Wer die Bibel überhaupt für Gottes Wort hält, alſo der Chriſt, wie Kierkegaard ihn in „Zur Selbſtprüfung" vorausſetzt, gewiß nicht. Nimmt man es mit obiger Regel für das Leſen der Bibel genau, ſo muß man bei dieſem ſtreng den Geſichtspunkt der erbaulichen Aneignung feſthalten und in jeder deutlichen Stelle ein direkt an den Leſer gerichtetes Wort Gottes ſehen. Die einzige noch zuläſſige Reflexion bei dem Bibelleſen wäre dann die, in welcher Weiſe das verſtandene Wort Gottes in die Praxis eingeführt werden könne. Eine Unterſuchung des Werts und der Giltigkeit einzelner Stellen oder der ganzen Bibel wäre unſtatthaft, ein Zweifel an der Wahrheit irgend einer Ausſage natürlich noch viel mehr, und ſomit der Glaube a n die Bibel in ſtrengſter Form direkte Chriſtenpflicht. — S. 106 ff. redet Kierkegaard ferner von der Himmelfahrt Chriſti und davon, daß Chriſtus der Weg ſei, den jeder ſeiner Nachfolger gehen müſſe, gleich ihm mit der Niedrigkeit beginnend, und aus ihr zur Höhe erſt hinanſteigend. Zum Schluſſe (S. 126) macht er ſich den Einwurf: „Doch, es iſt wahr, man hat ja an der Himmelfahrt gezweifelt." Das beunruhigt

ihn aber nicht sehr. „Ja, wer hat denn gezweifelt? ob einer von denen, deren Leben die Merkmale der ‚Nachfolge' trug? einer von denen, die alles verließen, um Christo nachzufolgen? . . . welchen die Verfolgung ihr Merkmal aufprägte? Nein, von ihnen niemand. Aber als man die Nachfolge abschaffte und dadurch die Verfolgung zur Unmöglichkeit machte . . . , da kamen dem Müßiggang und der Selbstgefälligkeit allerlei Zweifel auf."[1] . . . „Diejenigen dagegen, deren Leben das Merkmal der Nachfolge trug, die haben nicht an der Himmelfahrt gezweifelt. Erstens weil ihr Leben zu angestrengt . . . war, um müßig da sitzen und sich mit Gründen und Zweifeln . . . beschäftigen zu können." Zweitens weil die täglichen Leiden und der Widerstand der Menschen „in dem ‚Nachfolger' das Bedürfnis hervorpreßte, das die bloß menschlichen Trostgründe sprengt . . . , wie die Himmelfahrt die Naturgesetze sprengt oder mit ihnen streitet (das ist ja die Einwendung des Zweifels); das Bedürfnis, welches auf eine andre Art von Trost hindrängt, auf die Himmelfahrt des Herrn und Meisters, welches glaubend zur Himmelfahrt hindurchdringt." Kommen einem daher Zweifel an der Himmelfahrt Christi, so soll man sich sagen, das habe darin seinen Grund, daß man noch nicht der richtige Nachfolger sei; man soll sich mit dem Zweifel nicht einlassen, besonders nicht mit Gründen gegen ihn streiten wollen, sondern ihm, wie Luther sagt, gebieten den Mund zu halten. Denn man kann darauf rechnen: wenn man sich in Hinsicht der Nachfolge etwas weiter hinauswagt, so „kommt die Gewißheit über die Himmelfahrt sogleich." — Hier wird also zwar nicht ein gemachtes Fürwahrhalten der Himmelfahrt zugemutet, aber doch dies, daß man theoretische Bedenken gegen dieselbe a priori auf sittliche Ursachen zurückführe und ihnen deshalb das Wort entziehe. In seinen Konsequenzen wird dies doch sehr leicht dazu führen, daß man sich zwingt,

[1] Ähnlich schon im „Begriff der Angst" S. 144: „Wenn ein Freidenker allen Scharfsinn darauf verwendet zu zeigen, daß das Neue Testament erst im zweiten Jahrhundert geschrieben sei, so ist es eben die Innerlichkeit [das lebendige Bewußtsein, durch das N. Test. ethisch verpflichtet zu sein], die er fürchtet, und darum will er das Neue Testament in eine Klasse mit allen andern Büchern gesetzt wissen."

Aussagen der Bibel, die man eigentlich nicht glaubt, doch eben zu glauben, daß man sich also zwingt, an die Bibel zu glauben.[1]

Eine analoge Stellung zum Dogma ergiebt sich insbesondere aus Äußerungen des Anticlimacus (der in diesem Punkte unbedenklich mit Kierkegaard identifiziert werden darf) in der „Krankheit zum Tode". Er sagt (S. 106), daß die Orthodoxie ganz richtig bemerkt habe, das ganze Christentum sei ohne Halt, wenn die Sünde negativ bestimmt werde, als Schwachheit, Sinnlichkeit, Endlichkeit, Unwissenheit u. dgl. „Deshalb schärft die Orthodoxie ein, daß eine Offenbarung von Gott nötig ist, um den gefallenen Menschen zu lehren, was Sünde ist, und daß diese Mitteilung geglaubt werden muß, weil sie ein Dogma ist." Um die Auffassung der Sünde gegen jede Verflüchtigung durch die Spekulation zu sichern, setzt das Christentum aller Reflexion über die Sünde ein Ziel durch das Paradox, das Dogma der Erbsünde, das als Paradox nicht begriffen, sondern geglaubt sein will (S. 101 f.). „Und das versteht sich: das Paradox, der Glaube und das Dogma, diese drei Bestimmungen bilden eine Allianz und Harmonie, welche das sicherste Bollwerk gegen alle heidnische Weisheit ist" (S. 106). — Wie mit der Sünde verhält es sich mit Christus. „Die Lehre des Christentums ist die Lehre von dem Gottmenschen," welche den Menschen stets reizt, sich an ihr zu ärgern, da die Gottmenschheit gegen den von dem Christentum streng festgehaltenen absoluten

[1] Eine bestimmte Deutung dessen, was er unter „Inspiration" versteht, hat Kierkegaard nicht gegeben. 1883 tadelt er in einem Brief (Nachgelassene Papiere [Esterladte Papirer] 1833—1843 S. 14) die Verflüchtigung des Begriffs der Tradition und Inspiration durch die spekulative Theologie. Der „Begriff der Angst" weist die Lehre von der hl. Schrift aus der Dogmatik hinaus, und zwar in einem Gedankenzusammenhang, der ein Dogma von der Inspiration überhaupt auszuschließen scheint (S. 16). Dagegen geht die „Nachschrift zu den philosophischen Bissen" auf die Betrachtungsweise ein, welche in der Inspiration die dogmatische Garantie der Wahrheit und Suffizienz der Bibel sieht, weist darauf hin, daß die Inspiration nur für den Glauben vorhanden sei, und erklärt es für widersinnig, durch den historischen Nachweis der Authentie der Schrift die Inspiration derselben stützen zu wollen (S. 16). Doch wird nach der ganzen Anlage dieser Schrift hierdurch nicht entschieden, ob Kierkegaard ein Dogma von der Inspiration der Schrift annimmt oder ablehnt und wie er diese aufgefaßt wissen will.

Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch notwendig anstößt. Aber es ist Sünde, sich an der Gottmenschheit deshalb zu stoßen, über sie indifferent keine Meinung haben zu wollen, oder sie positiv zu leugnen, indem man Christus doketisch nicht als einzelnen Menschen oder rationalistisch nur als einzelnen Menschen auffaßt. Die positive Leugnung des Gottmenschen Christus ist die Sünde wider den heiligen Geist (S. 142—151). — Nach dieser Auffassung Christi, des Ärgernisses, der Sünde wider den heiligen Geist, scheint doch bei der Entscheidung über das Heil des Menschen wesentlich mit in Betracht zu kommen, ob er theoretische Bedenken gegen den Gedanken der metaphysischen Gottheit eines einzelnen Menschen aufzugeben sich entschließen und an die Gottmenschheit glauben kann. Das Dogma von Christus ist hier Glaubensgegenstand, das sacrificium intellectus Glaubenspflicht.

Da Kierkegaard zudem einer Offenbarung unbedenklich die Aufgabe und Bedeutung zuweist, eine neue Lehre zu bringen (Est. Pap. 1844—1846 S. 659 ff.), so glaubt man sich bei ihm wirklich oft in die intellektualistische Auffassung von Offenbarung, Bibel, Dogma und Glauben zurückgesetzt, welche die lutherische Orthodoxie kennzeichnet. Daß er dabei das Seligkeitsinteresse, das zu dem Glauben treibt, außerordentlich stark hervorhebt, könnte nicht beweisen, daß er den Intellektualismus und die Gesetzlichkeit der Orthodoxie prinzipiell überwunden hätte. Denn die Orthodoxie sah in den Lehren, welche der Christ für wahr halten sollte, doch auch immer die beseligende Wahrheit, deren Inhalt er sich persönlich zueignen müsse. Trotzdem redet Kierkegaard[1] von der Ortho-

[1] 1835 erzählt Kierkegaard in einem Brief (Est. Pap. 1833—43, S. 42), seit er selbst zu denken begonnen habe, sei ihm der ungeheure Koloß der Orthodoxie, in der er sozusagen aufgewachsen sei, ins Wanken gekommen. „Ich konnte nun wohl mit ihr in einzelnen Punkten einig sein . . . , andrerseits konnte ich wohl auch das Schiefe sehen, das in manchen Punkten lag, aber die Hauptbasis mußte ich einstweilen in dubio stehen lassen." Von da an findet sich manche scharfsinnige, auch bittere Bemerkung über die „steife" Orthodoxie (s. z. B. „Begriff der Angst" S. 144, wo sie mit der Freidenkerei im Gebiet des „Dämonischen" untergebracht wird), dagegen keine Andeutung, daß er selbst für orthodox gelten möchte. Doch hat er das Bewußtsein, daß er der Orthodoxie näher verwandt sei als jeder kritischen Theologie.

doxie immer in einer Weise, daß er sie für sich deutlich nicht beansprucht. Und er thut wohl daran; denn seine Verwendung der Bibel und des Dogmas steht mit den oben angezogenen biblizistisch oder orthodox klingenden Äußerungen oft in dem denkbar schroffsten Kontrast; und wenn er seinen Begriff des Glaubens geflissentlich und ausführlich entwickelt, so leitet keine Spur darauf hin, daß der Glaube zunächst als fides implicita eine Offenbarungsurkunde und die aus ihr gezogenen Lehren für Wahrheit halten müßte, um sich dann die Wahrheit innerlich anzueignen. Dies ist aber die Form, in welcher vom Standpunkt der Orthodoxie und des Biblizismus aus das Glaubensleben verläuft, es ist die wirkliche Form des Glaubens unserer bibelgläubigen, im Katechismus unterrichteten, das „Konfirmationsbüchlein" bekennenden Gemeinden.

Wer sich schon mit Kierkegaards erbaulichen Reden beschäftigte, hat gewiß mit Verwunderung bemerkt, wie auffallend gering deren eigentlich dogmatischer Gedankengehalt ist, wie auffallend selten sich ein wirklicher exegetischer Beweis für die vorgetragenen Gedanken findet. Und zwar ist diese Beobachtung nicht bloß bei den früheren, im Sinne allgemeinerer Religiosität „erbaulichen" Reden zu machen, sondern auch bei den späteren „christlichen", welche nur mit spezifisch christlichen Kategorien operieren wollen — obgleich nach Kierkegaards Theorie die „christliche" Rede sich von der bloß „erbaulichen" auch dadurch unterscheidet, daß die Autorität („Myndighed") der Bibel geltend gemacht und so das Erbauliche nicht als etwas Ausgedachtes, sondern als etwas Aufgetragenes, mit Autorität Befohlenes eingeführt wird. Es ist dies ein so hervorstechender Zug an seinen Reden, daß man sie gerade solchen Theologen zu angelegentlichem Studium empfehlen kann, welche mit der gesetzlichen Autorität von Bibel und Dogma gebrochen haben und doch nicht bloße Moral, sondern wirkliche Religion und positives Christentum verkündigen wollen. Und wenn Kierkegaard auf Bibel und Dogma als auf Autoritäten hinweist, so hängt häufig die Wahrheit seines Gedankens gar nicht an dem begründenden Bibelwort, oder ist seine Verwendung nicht im ursprünglichen Sinne des Bibelworts und Dogmas, oder ist auch beides zugleich der Fall.[1]

[1] Direkt abgewiesen wird ein biblischer Gedanke von größerer Tragweite im „Begriff der Angst", S. 29 Anm.: „Die Lehre, daß Adam und Christus

So ist z. B. in der oben besprochenen Rede über die Himmelfahrt Christi Wahrheit und Kraft der von Kierkegaard entwickelten erbaulichen Gedanken durchaus nicht von der Wirklichkeit der sichtbaren Auffahrt Christi abhängig, welche theoretische Bedenken erregt. Was Kierkegaard erbaulich verwertet, ist nur dies, daß Christus durch seine Erniedrigung bis zum Kreuzestod zu seiner Herrlichkeit aufstieg; nur das brauchte er sich also durch die Bibel gewährleisten zu lassen. Wenn er hiefür keinen geoffenbarten, mit Autorität bekleideten Bericht hätte anführen können, so hätte seine erbauliche Rede gerade in Kierkegaards Sinne wiederum keinen Eintrag erlitten. Denn für seinen Gedankengang genügte nach seinen sonstigen Anschauungen der Hinweis auf die Thatsache (die kein Mensch leugnet), daß die ersten, wahren Nachfolger Christi *geglaubt* haben, ihr Meister sei erhöht und habe sich ihnen lebendig erwiesen; daß sie damit Recht hatten, daß Christus *wirklich* erhöht *ist*, das kann gerade nach Kierkegaard nur derjenige *wirklich* glauben (er *wird* es aber auch gewiß glauben), der sich entschließt, dem *Erniedrigten* sich anzuschließen. Es ist also höchst überflüssig, daß Kierkegaard die Autorität der Schrift für die Wirklichkeit der sichtbaren Himmelfahrt Christi einstehen läßt; denn der „Nachfolger" braucht für seinen Glauben die Autorität der Schrift nicht, dem Nicht-„Nachfolger" nützt sie nichts. — Sodann ist Kierkegaards Exegese oft äußerst künstlich oder geradezu falsch (vgl. z. B. die Erklärung von Röm. 13, 10 und Joh. 21, 15 in „Leben und Walten der Liebe" I S. 130 ff. und 210 ff.); und es ist ihm, der sich über das Verhältnis zu Autoritäten so sorgfältig Rechenschaft ablegte, kaum anzumerken, daß ihn die Autorität der inspirierten Bibel zu besonderer Sorgfalt in der Deutung derselben bewogen hätte. — Wenn ferner Kierkegaard das geoffenbarte Dogma von der Erbsünde so streng als Glaubensartikel aufstellt, so ist es doch äußerst sonderbar, daß er dieses Dogma mit klarem Bewußtsein kritisiert und umgedeutet und dabei gerade das ausgeschieden hat, was dem bösen Verstand am meisten zum Ärgernis ist. Denn er — genauer: sein Pseudonym Vigilius

einander entsprechen, erklärt lediglich nichts; sie verwirrt vielmehr [in der Lehre von der Sünde und Versöhnung] alles."

Hauſnienſis; doch hätte er dieſem die fraglichen Äußerungen nicht in den Mund legen können, wenn er in ihnen einen eigentlichen Verſtoß gegen die Autorität des Dogmas geſehen hätte — verwirft eben die Vererbung der Sünde und ſtatuiert bei jedem Menſchen eine erſte Sünde, einen Sprung in die Sünde hinein. Wo bleibt da die ſymboliſche Beſtimmung: quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato . . .?[1] Und wie verträgt ſich mit der Autorität des Dogmas Kierkegaards Stellung zur Kindertaufe? Nach dem Dogma iſt doch die Taufe überall das lavacrum regenerationis, auch wenn unmündige Kinder getauft werden, und man weiß ja, welche Schwierigkeiten dieſes Paradox der Dogmatik bereitet. Hier aber ſieht Kierkegaard kein „Paradox", das in der Allianz mit Glauben und Dogma ein unüberwindliches Bollwerk gegen alle heidniſche Weisheit bildete; nein, ſeinem heidniſchen Verſtand iſt es platterdings ein Widerſinn, daß Geburt und Wiedergeburt zeitlich zuſammenfallen ſollten, und ſein chriſtliches Urteil lautet dahin, daß dieſe Meinung eine gefährliche „Naturaliſation" des Chriſtentums enthalte („Philoſ. Biſſen" S. 260 f.; Eſt. Pap. 1833—43 S. 451). — Eine ganz eigentümliche Stellung nimmt Kierkegaard in der Chriſtologie ein. Symptomatiſch, wenn auch an ſich ohne weitere Bedeutung, iſt hiefür ſeine Verwertung der Empfängnis vom hl. Geiſt. Vielleicht ſchien ihm dieſe der einzig mögliche Weg der Menſchwerdung Gottes zu ſein, und ſo könnte er ihr auch eine heilsgeſchichtliche Bedeutung zuſchreiben. Doch verweilt er kaum je ausführlicher bei einer ſolchen. Was ihn beſchäftigt und was er praktiſch verwertet, iſt etwas ganz anderes: erſtens nämlich, daß die jungfräuliche Mutter Jeſu durch die göttliche Gnade, die ſie ja der öffentlichen Verachtung preis-

[1] Über die in Betracht kommenden Ausſagen der Symbole bemerkt Vig. höchſt unbefangen: „In dieſen haben wir nicht ſowohl theoretiſche Beſtimmungen [was ſie doch ſein wollten] mit wiſſenſchaftlicher Abzweckung zu ſehen, vielmehr macht in ihnen ein ethiſch gerichtetes frommes Gefühl ſeiner Indignation über die Erbſünde Luft. Indem es hierbei die Rolle des Anklägers übernimmt, iſt es mit faſt weiblicher Leidenſchaftlichkeit . . . einzig bemüht, die Sündhaftigkeit und ſich in derſelben abſcheulicher und immer abſcheulicher zu machen" („Begriff der Angſt" S. 22; ſ. überhaupt S. 21—48).

gab, in die größte Angst und Not versetzt wurde, daß sie also von Gott zugleich gesegnet und verflucht wurde (Furcht und Zittern S. 57 f.); und zweitens, daß Jesus nach der Auffassung der Welt eigentlich für ein uneheliches Kind gelten mußte, daß also an den Jünger die horrende Zumutung gestellt wurde, einen in den Augen der Welt mit dem Makel unehelicher Geburt behafteten Menschen als seinen Gott zu bekennen (Einübung im Christentum S. 56). Biblisch ist nun diese Verwertung der übernatürlichen Empfängnis Christi kaum, und orthodox ist sie auch nicht, aber echt kierkegaardisch ist sie. Denn so dient Maria zum Beweis für einen Lieblingssatz Kierkegaards: daß es menschlich betrachtet ein Fluch sei, Gottes Auserwählter zu sein. Und für Kierkegaards Christus paßt es vollkommen, daß man ihm auch uneheliche Geburt hätte vorwerfen können. Denn bei seinen Aussagen über Christus ist Kierkegaards Hauptabsehen fast regelmäßig darauf gerichtet, den unendlichen Kontrast nachzuweisen, in dem Christus mit allem menschlich-natürlichen Meinen über Gott steht; das Ärgernis, das jeder an ihm nehmen muß, der seines eigenen Herzens Gedanken über Gott und Göttliches nicht fahren lassen kann; die innere Not, die entsetzliche Spannung, in der ein Mensch sich allein entschließen kann und muß, in ihm seinen Gott zu sehen. Dadurch will er zugleich verständlich machen, wie die in der Zeit eintretende Entscheidung für Christus eine Entscheidung für die Ewigkeit sein kann. In wie weit nun diese Auffassung Christi dem historischen Christus gerecht wird, muß hier unerörtert bleiben; nur darauf sei hingewiesen, daß dieser doch wohl nicht wie der Christus Kierkegaards sagte, er sei Gott (Einübung im Christentum S. 31). Der Christus des Dogmas könnte das wohl gesagt haben. Trotzdem ist klar, daß dieser nicht der Christus Kierkegaards ist, obgleich Kierkegaard den dogmatischen Gottmenschen in seinem Sinne benutzen konnte. Denn wenn auch dieser jetzt vielen zum Anstoß wird, so wollte ihn doch das Dogma nicht wie Kierkegaard als Stein des Anstoßes und Fels des Ärgernisses darstellen; eher läßt sich das Gegenteil behaupten, daß der historische Christus als menschgewordener Logos dem natürlichen Denken verständlicher und annehmbarer gemacht werden sollte. — Daß Kierkegaard trotz seiner

Verwendung orthodoxer Formeln nicht die religiöse Stellung zu Christus hatte, aus welcher das christologische Dogma hervorging, zeigt sich noch an einem andern Punkte. Daß nämlich Christus die Möglichkeit der Vergebung der Sünden durch Gott beschafft habe, ist für Kierkegaard kein wirklich lebendiger Gedanke[1]; auch der Gedanke einer mystischen Vereinigung mit Christus und Teilnahme an seinem göttlichen Leben ist ihm vollständig fremd; die absolute Bedeutung Christi besteht für ihn — wenn ich ihn recht verstehe — darin, daß er in der Entwicklung der Menschheit und jedes Einzelnen die Krisis herbeiführt, in welcher der Gegensatz zwischen Mensch und Gott sich entscheidend offenbart, und daß er in der Krisis dem Menschen die Hand reicht und den, der sie nimmt, in ihr hält, um für ihn sodann der „Weg" zu werden, auf dem der „Nachfolger" im Kampf gegen Sünde und Welt zur Erhöhung gelangt. Hiebei hat Kierkegaard von Jahr zu Jahr entschiedener betont, daß Christus der „Weg" sei. Und dabei hat er Christus, den Anfänger und Vollender des Glaubens, immer mehr wirklich, d. h. menschlich kämpfen lassen, in einer Weise, daß wenn nicht er, so doch der Leser den Gott Christus fast ganz vergessen kann. Allerdings erinnert er dann bisweilen geflissentlich daran, Christus sei trotzdem der Gottmensch und von uns qualitativ verschieden; das beweist aber doch wohl vor allem dies, daß er sich in einer Betrachtungsweise ergeht, bei der er das Dogma aus dem Gesicht verliert. — Hat Kierkegaard in der Christologie die dogmatische Formel benützt, obwohl er, wie ich glaube, nicht auf dem Boden des Dogmas steht, so hat er umgekehrt die Formel der „Rechtfertigung aus dem Glauben allein" nicht benützt, obgleich er sich diese Lehre religiös angeeignet hat. Doch kann er auch in ihr nicht für orthodox gelten. Bedeutsam ist schon, daß er nicht von Rechtfertigung, sondern von Vergebung redet, wodurch die juristische Fassung des Dogmas in Wegfall kommt. Viel wichtiger ist aber,

[1] Es war dies ohne Zweifel Kierkegaards Auffassung; (s. z. B. En opbyggelig Tale 1850 S. 16 ff.); aber sie hatte für sein religiöses Leben und Denken keine entscheidende, fühlbare Bedeutung. Man lese nur etwa „Leben und Walten der Liebe", die „Krankheit zum Tode" (bes. S. 122—131), die „Einübung im Christentum", und man wird mir Recht geben.

daß ihm die Vergebung der Sünden nicht das religiöse Gut ist („Leben und Seligkeit"), überhaupt nicht ein selbständig in Betracht kommendes Gut, sondern immer nur die unverdiente, gnädige Tilgung der Vergangenheit durch Gott, welche das Gemüt von dem Druck der Schuld erleichtert, die Voraussetzung für das religiöse Leben und Wirken bildet und die Stimmung in diesem reguliert. Wer aber, weil ihm die Sünden ohne Verdienst vergeben sind, in die „Nachfolge" eintritt, die Schmach Jesu trägt und seinen Kampf kämpft, der hat in der Ewigkeit positive Ehre zu gewarten. Diese ist die Seligkeit, das positive religiöse Gut und Ziel. Sie wird nicht „verdient" — das wäre ein ganz falscher Ausdruck —, aber ein „Gnadengeschenk" ist sie auch nicht; sie wird erkämpft. Aus dieser Auffassung ergiebt sich eine religiöse Stimmung, welche die Grundstimmung der reformatorischen Frömmigkeit ganz rein in sich enthalten kann, aber dieser doch einen neuen Ton hinzufügt, der bei Kierkegaard selbst je länger je mehr vorschlägt. Denn nach ihm kommt der Christ im Frieden des versöhnten Gewissens nicht zur Ruhe, sondern wird im Besitze des Friedens (der aber stets neu erworben werden muß) kampfeslustig zum Angriff auf die Welt übergehen, in dem er sich wirkliche Ehre holen kann.[1]

So zeigt also Kierkegaard eine so freie Stellung zu Bibel und Dogma, wie man sie nach den berührten und manchen andern bibel- und dogmengläubigen Äußerungen nicht vermuten sollte. Hiezu kommt das Weitere, daß Kierkegaards stufenweise sich aufbauende Erörterungen des Glaubensaktes immer eine Richtung einschlagen, welche nicht erwarten läßt, daß geoffenbarte Lehren als Glaubensgegenstand auftreten. In „Furcht und Zittern" ist der Glaube die paradoxe Kunst, daß der Geist, der sich seiner Unendlichkeit bewußt geworden,

[1] Die Verschiebung der religiösen Stimmung ist in allen späteren Schriften Kierkegaards fühlbar zu bemerken. Ganz deutlich sieht man den Übergang z. B. in „zur Selbstprüfung" S. 45—49. Hier wird die Seligkeit noch als direkte Folge der Vergebung gefaßt; aber es wird dann als eigentlich „himmelschreiendes Unrecht" dargestellt, „daß wir einer so selig werden wie der andere", der in der Vergebung bloß beruhigte Christ, welcher in den Kampf mit der Welt nicht aktiv eintritt, so selig wie der in den schwersten Kämpfen erprobte Wahrheitszeuge.

„kraft des Abſurden" in der ihm heterogenen Endlichkeit ſich ſicher bewege, obgleich er jeden Augenblick ſich bewußt iſt, in ihr ein Fremdling zu ſein und zu bleiben. Der „Begriff der Angſt" definiert gelegentlich im Anſchluſſe an Hegel den Glauben als die „innere Gewißheit, welche die Unendlichkeit antizipiert." Die „Wiederholung" und die „Leidensgeſchichte" in den „Stadien auf dem Lebensweg" ſchildern hauptſächlich die innere Spannung der Anfechtung, in welcher der Menſch vor die Wahl geſtellt wird, gläubig ſich in Gottes Hand zu übergeben und von Gott ſein Leben zurückzuempfangen oder verloren zu gehen. Daß dabei an den Angefochtenen die Frage herantrete, ob er eine dogmatiſche Lehre für wahr halte, iſt nirgends angedeutet. Im Gegenteil wird gefliſſentlich hervorgehoben — Kierkegaard nimmt dies als Verdienſt für ſich in Anſpruch —, die Wahl ſei nicht die: zweifeln oder glauben, ſondern dieſe: glauben oder verzweifeln. Dieſer Gegenſatz iſt auch in der „Krankheit zum Tode" ſcharf feſtgehalten; nur daß hier die Verzweiflung durchaus als Symptom und Folge eines falſchen Verhältniſſes zu Gott gefaßt wird, ſo daß dem Glauben als genau entſprechender Gegenſatz die Sünde gegenübergeſtellt wird. Erſt zum Schluſſe nimmt dieſe Schrift eine dogmatiſche Wendung. Doch tritt auch hier noch hervor, daß Kierkegaard in dem Glauben an Chriſtus nicht ſowohl eine Meinung über Chriſtus, als vielmehr ein Verhältnis zu ihm ſehen will. Ebenſo iſt in den „Biſſen" und der „Einübung" trotz andersartigen Anklängen der Glaube doch entſchieden ein perſönliches Verhältnis zu Chriſtus als Perſon.

Wie Kierkegaard überhaupt kein „ausgeklügelt Buch" war, ſondern „ein Menſch mit ſeinem Widerſpruch", ſo iſt auch ſeine Stellung zu Bibel und Dogma mit ſtarken Widerſprüchen behaftet. Kierkegaard ſelbſt iſt auf dieſelben nicht aufmerkſam geworden; wenn er ſie je gefühlt hat, ſo iſt er doch nie dazu gekommen, ſelbſtändig zu unterſuchen und präzis zu definieren, ob und wie weit er ſich durch die bibliſche und dogmatiſche Tradition in der Weiſe gebunden fühle, daß er ihr gehorſam ſich unterwerfe, auch wo er eigentlich abweichender Meinung wäre, d. h. ob und wie weit ihm die bibliſche und dogmatiſche Tradition Autorität ſei. Ebenſo wenig hat er genau unterſucht und feſtgeſtellt, wie er die

Tradition und den Traditionsglauben der Gemeinde dem Bestreben dienstbar machen könne und müsse, Christus wirkliche Jünger oder Nachfolger zu gewinnen. Hat aber Kierkegaard selbst diesem wichtigen Punkt nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt, so darf er doch von dem nicht übersehen werden, der seinerseits Kierkegaard benützen will, um sich über das Christentum, den gegenwärtigen Zustand der Christenheit und die Ziele einer wirklich christlichen Wirksamkeit zu orientieren. Denn Kierkegaard selbst kann nicht verstanden werden, wenn nicht dieser Punkt in seiner Theorie und Praxis klar gelegt wird. Und da eine genauere Untersuchung seiner Stellung zu Bibel und Dogma für die Auffassung des schwierigen Begriffs der Autorität einen Gewinn abzuwerfen verspricht, so läßt sie sich auch solchen vorlegen, die sich für Kierkegard selbst nicht weiter interessieren.

Im folgenden suche ich nun erstens zu erweisen, daß Kierkegaards originale[1] Auffassung der religiösen Existenz ihn in kein Autoritätsverhältnis zu Bibel und Dogma oder zu irgend einer Art von Offenbarung einer Lehre bringen konnte. Zweitens versuche ich zu zeigen, daß Kierkegaards historische Stellung und die Mission, die er sich übertragen glaubte, ihm nahe legte, die schlechthinige autoritative Giltigkeit geoffenbarter Lehren und Gebote zu behaupten und zu verwenden. Drittens werde ich den Nachweis versuchen, daß es trotzdem in der Konsequenz von Kierkegaards Theorie und Praxis liegt, jede gesetzliche Autorität für den Christen und den, der es werden soll, fallen zu lassen, das Denken völlig frei zu geben und bloß Christus zu verkündigen und zu vertreten, je nach dem Auftrag und der Gabe, die jeder von Gott hat.

II.

Bei Übergangsgestalten, wie Kierkegaard eine ist, kostet es immer besondere Mühe festzustellen, worin ihr wahres geistiges Wesen, ihr geistiger Schwerpunkt lag, ob in dem, worin sie die Verwandtschaft mit dem Alten anerkannten und vielleicht energisch

[1] Original nenne ich dieselbe nicht wegen der etwaigen zeitlichen Priorität in der Aufstellung der fraglichen Gedanken, sondern nur insofern, als Kierkegaard sie (soviel ein andrer beurteilen kann) in eigenen Erlebnissen

betonten, ob in dem, worin sie bewußt zu dem Alten in Gegensatz traten und selbst den Fortschritt sahen, den sie machen wollten, oder ob vielleicht in etwas scheinbar ganz Indifferentem, in dem wenigstens sie den entscheidenden Gegensatz zum Alten nicht sahen. Zu einer sichern Auffassung solcher Gestalten wird man hauptsächlich deshalb nicht leicht kommen, weil ihrem Zeugnis über sich selbst durchaus nicht immer entscheidende Bedeutung beigelegt werden darf. Dies ist eine Hauptschwierigkeit bei der Deutung Luthers, und auch eine große Schwierigkeit für die Auffassung Kierkegaards. Wenn ich im folgenden durch freie Kombination, z. T. auch durch Ergänzung oder Umdeutung von Gedanken Kierkegaards einen Kreis von Ideen zusammenzustellen versuche, in dem ich das originale Denken desselben sehe, so bin ich mir wohl bewußt, daß ich von Kennern Kierkegaards entschiedenen Widerspruch erwarten muß, und daß mir solche mehr direkte Äußerungen desselben entgegenhalten können, als ich zu meiner Verteidigung beibringen kann. Warum ich trotzdem meine Auffassung für richtig halte, werde ich an seinem Ort zu erklären suchen. —

Religiös leben heißt mit Gott leben, und zwar nicht nur als endliches Subjekt mit Gott, dem Absoluten, in einer Wirklichkeit zusammenleben, sondern auch mit ihm zusammen wirken, zusammen mit ihm eine Wirklichkeit bilden. Aus dieser ganz allgemeinen und unbestimmten Beschreibung lassen sich bedeutsame formale Anforderungen an das religiöse Leben ableiten, wenn man nur bedenkt, was „leben" und was nicht mehr „leben" heißen kann, und unter welchen Bedingungen überhaupt ein Zusammenleben des endlichen Geistes mit dem unendlichen Gott möglich ist.

Wer religiös lebt, muß vor allem mit Gott leben, ein wirkliches ernstes, interessiertes Leben führen, welches alle Funktionen des menschlichen Geistes in Anspruch nimmt, das Denken, das Fühlen und Wollen. Contemplation Gottes ist kein religiöses Leben; ebensowenig ein bloßer Gefühlsumgang mit Gott; denn

---

und Entscheidungen produzierte, welche ihn so tief bewegten, daß die unbewußte Abhängigkeit von der Geschichte gebrochen wurde und fiel oder durch eine ihrer Verantwortung sich bewußte Übernahme des Erbes der Geschichte ersetzt wurde.

bei beidem kommt weder Gott noch der Menſch als Wirklichkeit in Betracht. Ebenſo wenig kann ein Gewohnheitsleben, ob man nun durch ſich ſelbſt oder durch andre in dasſelbe hineingekommen ſei, ein religiöſes Leben heißen, und ob es ſich immer in religiöſen Formen bewegte; denn es iſt kein Leben, der Menſch hat in ihm keinen Ernſt und iſt kein Selbſt.

Ferner iſt klar, daß das Leben mit Gott, wo überhaupt ein ſolches wirklich vorhanden iſt, das ganze Leben des Menſchen ausmacht. Man kann nicht partiell mit Gott leben, partiell ohne Gott. Wer ein ſo geteiltes Leben führen wollte, hat noch nicht entdeckt, daß Gott einer und das Abſolute iſt; er hat keinen Gott, ſondern einen Götzen. Wer zu Gott in einem Verhältnis ſtehen will, muß ſich ſelbſt als wirkliche Einheit auffaſſen und als Einheit zu Gott in Beziehung ſtehen; und umgekehrt: nur in dem Verhältnis zu Gott wird der Menſch wirklich einheitliche Perſon, wie in ihm ſein Leben auch allein wahren Ernſt, ſatte Wirklichkeit erhält und vor jeder Verflüchtigung bewahrt bleibt.

Im ſtrengen Sinn religiöſes Leben iſt es noch nicht, wenn die Idee Gottes für den Menſchen die regulative Idee für die Auffaſſung ſeines paſſiven und aktiven Lebens, ſeines Schickſals und ſeiner Aufgabe iſt. Dann lebt er etwa vor Gott, nicht mit Gott. Das höchſte, was er hiebei erreicht und was allerdings ſchon ſeinen Wert haben kann, iſt dies, daß ein weſentlich nicht religiöſes, d. h. nicht durch das Verhältnis zu Gott produciertes Leben religiös verklärt wird, oder daß ein von dem Individuum unabhängig von Gott produciertes Leben durch die Beziehung auf Gott eine religiöſe Form erhält. Ein Leben mit Gott, in dem wirklich Gott zu ſeinem Recht kommt und die ihm gebührende Stellung einnimmt, iſt aber nur ſo zu denken, daß nicht nur das Gottesbewußtſein demſelben die Form, ſondern Gott ihm durch die bewußte That des Menſchen auch den Inhalt gebe.

Das wirklich religiöſe Leben beſteht alſo darin, daß der Menſch ſich zum bewußten, freien Werkzeug Gottes hergiebt, mit der ihm von Gott gegebenen Kraft die ihm von Gott gewieſene Aufgabe vollbringt und hierin den einheitlichen Sinn ſeines Lebens, ſeine

Lebensaufgabe und sein Lebensglück findet. Natürlich kann die religiöse Aufgabe dem Menschen nicht durch sein Gottesbewußtsein, sein Wissen von Gott, seine Erkenntnis dessen, was vor Gott recht ist, gestellt sein; denn so wäre es immer noch der Mensch, der sich die konkrete Aufgabe stellte, und Gott fiele nur die Rolle zu, Repräsentant des Gesetzes in einer wohlgeordneten Republik zu sein. Die Aufgabe muß dem Menschen vielmehr von Gott selbst gegeben sein; sie ist die spezielle Mission, womit Gott den Einzelnen betraut, zu deren Ausführung dieser seine spezielle Ausrüstung und fortlaufende Unterstützung, sowie die Vollmacht erhält, entsprechend gegen die Menschen aufzutreten. Die Mission des Menschen ist natürlich immer eine geheime, wenn sie auch in einem öffentlichen Auftreten zu erfüllen ist; denn daß ein Mensch zu seiner Mission berufen ist, das ist sein Geheimnis mit Gott. Für andre Menschen ist jede göttliche Mission zunächst nur eine vorgebliche; wer eine solche vorgiebt, kann hiefür nie direkt Glauben beanspruchen, obwohl er doch solchen verlangen muß. Aus dem Bisherigen folgt zugleich von selbst, daß ein allgemeines und sicheres Wissen darüber, ob es je in Wirklichkeit einmal eine solche absolut religiöse Existenz gegeben hat, nicht möglich ist. Was als allgemeines Wissen festgestellt werden kann, ist nur dies, daß schon Menschen behauptet haben, in dem beschriebenen Verhältnis zu Gott zu stehen. Sonst läßt sich nur noch einsehen, daß diese Art der Existenz die denkbar höchste Existenzweise für den Menschen wäre — wenn sie je vorkäme.

Gesetzt nun, sie sei eine reale Möglichkeit, die praktisch in Betracht käme: wie könnte ein Mensch in diese Existenzweise hineinkommen? Natürlich dadurch allein, daß Gott ihn beruft und der Mensch dem Ruf dann Folge leistet. Und so kann natürlich jeder Mensch im strengen Sinn religiöse Person werden. Daß Gott einen Menschen zu einer Mission erwählte, kann ja nicht durch eine Differenz in der natürlichen Ausstattung des Menschen, durch besondere geistige Begabung u. dgl. bedingt sein, da Gott jeden Mangel in dieser Beziehung jederzeit ergänzen kann, wie er ja jedem die Naturgaben auch jeden Augenblick entziehen kann. Die Entscheidung liegt also in erster Instanz in dem freien Willen Gottes,

in zweiter in der Bereitwilligkeit des Menschen. Die schwierige Frage, welche die tiefste Qual, deren ein Mensch fähig ist, in sich birgt, ist nun aber die: wie wird der Mensch dessen gewiß, daß er von Gott berufen sei und wozu ihn Gott berufen habe? wie verständigt Gott den Menschen von seinem Beruf? unter welchen Umständen, Bedingungen oder Vorsichtsmaßregeln wird Gott einen Menschen in dieses intime Verhältnis zu ihm ziehen und ihm eine spezielle Mission anvertrauen? Über diese Fragen kann man sich schon Gedanken machen, ja man kann sogar eine Antwort darauf wagen, obschon natürlich im einzelnen Fall, was zwischen Gott und dem Menschen vorgeht, das Geheimnis des Menschen ist, das er niemand wirklich verständlich machen könnte, wenn er auch wollte.

Zunächst ist klar, daß das Bewußtsein der Berufung nicht magisch in den Menschen hineingezaubert werden kann; sonst wäre die Berufung gar kein geistiger Vorgang, der Berufene sich selbst nicht durchsichtig und darum auch keine wirkliche Gewißheit der Berufung möglich, welche der nachdringenden zweifelnden eigenen Reflexion und dem Unglauben andrer Stand halten könnte. Oder es müßte die Gewißheit des Berufenen die einer fixen Idee sein, was Gottes und des Menschen unwürdig wäre. Die Berufung muß in der hellen Beleuchtung des klaren Bewußtseins geschehen und psychologisch vermittelt sein. Deshalb muß man aber voraussetzen, daß der zu Berufende ein allgemeines religiöses Verhältnis zu Gott schon hat. In der Regel wird dies die Form haben, daß er an dem religiösen Leben einer religiösen Gemeinschaft teilnimmt, welcher er durch Herkunft und Erziehung angehört. In dieser ist für das Individuum faktisch die Gemeinschaft „Gott", nämlich die letzte entscheidende, bestimmende Autorität. Da sie aber sich wieder auf Gott beruft, dessen Institution sie sein will, so bringt sie das Individuum doch auch in ein Verhältnis zu Gott. Und wenn dieses auch nicht direkt für den Einzelnen sittlich praktisch wird, so bereitet es diesen doch darauf vor, daß er an Gott denke, wenn dieser ihn in ein direktes Verhältnis zu sich ziehen will.

Dies wird nun dadurch geschehen, daß Gott das Individuum in der Gemeinschaft isoliert, es besonders nimmt. Hiezu können

natürlich die verschiedensten Mittel dienen, je nach der Aufgabe, für welche das Individuum vorbereitet werden soll. Insbesondere ist der Fall in Betracht zu ziehen, daß der Mensch in eine Situation gebracht wird, in welcher er sich mit seiner sittlichen Gemeinschaft nicht mehr sittlich verständigen kann, so daß er von dieser schief beurteilt und ungerecht oder doch nur mit halbem Recht sittlich verurteilt werden muß. Hierdurch kann er genötigt werden, sich auf den Gott, den ihm die Gemeinschaft als ihre Autorität wies, gegen die Gemeinschaft zu stützen, an ihm einen Halt zu suchen, wenn er von dieser sich trennen muß oder ausgestoßen wird. Doch eignet er sich hiemit erst die Idee Gottes individuell zu, tritt aber noch nicht in ein wirkliches spezielles Verhältnis zu Gott ein. In dieses kann er überhaupt nicht von sich aus eintreten, sondern er muß von Gott in ein solches aufgenommen werden.

Ehe dies aber geschehen kann, wird Gott sein Werkzeug zuerst noch als Persönlichkeit zermalmen. Er stürzt es in Verzweiflung und in die Tiefe des Schuldbewußtseins, das nicht notwendig auf äußerer grober Verschuldung beruhen muß. Daß das Individuum zuerst von Gott gebrochen werde, ist deshalb notwendig, weil es sonst nie ein absolut williges Werkzeug in Gottes Hand werden und nie sich damit begnügen würde, nur ein Werkzeug Gottes sein zu wollen. Es muß die Schrecken kennen gelernt haben, in welche Gott stürzen kann, damit es später jedem Schrecknis, das ihm droht, mutig entgegengehen kann; und es muß zum wirklichen Sünder geworden sein, damit es sich nicht gegen Gott oder gegen die Menschen überhebe.

Auf Seiten des Menschen ist indessen der normale, nicht nur der gewöhnliche Gang der Entwicklung der, daß er sich gegen das spezielle Verhältnis zu Gott, in das er hineingezogen wird, so lange sträubt, als er überhaupt kann, so lange, bis er von Gott überwältigt wird und vor der Alternative steht, entweder sich direkt gegen Gott zu empören, oder sich unbedingt Gott zu überlassen. Dieses Sträuben ist eudämonistisch und ethisch gleich berechtigt. Denn wenn sich der Mensch auch meist zu seiner Selbstbehauptung zu Gott flüchtet und ihn für sich privatim in-

teressiren will, so bekommt er doch bald genug zu fühlen, daß ein spezielles Verhältnis zu Gott ihm keine behagliche Existenz bereitet, sondern sich zu einer Leidensgeschichte gestaltet (obgleich Gott ihn zugleich beseligt) und ihm leicht für diese Welt äußerlich gesehen den Untergang bereiten wird. Sodann muß ihm bald auch das klar werden, daß das Gottesverhältnis, in das er hineingezogen wird, ethisch äußerst gefährlich ist. Denn je ernsthafter der Gedanke für ihn in Betracht kommt, daß Gott mit ihm seine besondern Gedanken habe, daß Gott ihn als Werkzeug benutzen wolle (die religiöse Gemeinschaft redet ja auch von Werkzeugen Gottes, so daß dieser Gedanke ihm wohl kommen kann): desto weniger kann er durch Mitteilung seiner Gedanken an andre die Fühlung mit der sittlich-religiösen Gemeinschaft behalten und sich selbst dadurch ethisch kontrollieren; desto einsamer ist er mit seinen unruhigen Gedanken; desto größer wird die Gefahr, daß er allen Halt verliere und sich selbst mit Gott verwechsle.

So sträubt sich das Individuum also gegen die Isolierung von der sittlichen Gemeinschaft, obgleich es zur Selbstbehauptung gegen dieselbe zu Gott flüchtet. Es sucht um jeden erlaubten Preis Fühlung mit ihr zu behalten und sich in den Dienst ihrer Interessen zu stellen. Es vertritt die Anforderungen und das Urteil der Gemeinschaft gegen sich selbst; es ist jederzeit bereit, sich dem Urteil derselben zu unterwerfen — natürlich aber doch nur dann, wenn es diese Unterwerfung nicht bloß äußerlich zum Schein, sondern innerlich in Wahrheit vollziehen kann, so daß es glauben kann, es habe dadurch die ethisch normale Stellung zu sich, zu der Gemeinschaft, zu Gott wieder eingenommen. — Auch gegen die Demütigung vor Gott im absoluten Schuldbewußtsein sträubt sich das aufrichtige Individuum, so lange es kann, und mit Recht. Denn es ist weder Gottes noch des Menschen würdig, daß dieser in eilfertiger Zerknirschung den Frieden mit Gott auf Kosten der Wahrhaftigkeit festzuhalten oder wiederherzustellen suche. Ein solches Benehmen kann einem Tyrannen gegenüber angebracht sein, nicht einem sittlichen Gott.

Ex hypothesi wird nun das Individuum von Gott wirklich innerlich überwunden, gebrochen, während es sich mit der sittlichen

Gemeinschaft nicht wirklich verständigen, d. h. sich ihr nicht reuig wieder unterwerfen, ihr Urteil anerkennen und ihr dienen kann. Von ihr bleibt es also innerlich getrennt. Und nun ist es darauf angewiesen, daß es in seinem Gegensatz zu der Gemeinschaft durch sein Verhältnis zu Gott Sinn und Gehalt in seine Existenz bringe, das bisher Erlebte und was ihm noch weiter begegnen wird, religiös verstehen lerne und seine göttliche Aufgabe kennen lerne, wenn ihm Gott eine solche zugedacht hat, oder als seine Aufgabe verstehen lerne, daß es scheinbar unthätig nur sein Verhältnis zu Gott rein erhalte. Die Gefahr bei dem allem ist wie schon bemerkt diese, daß es in seiner Einsamkeit sich, seines Herzens Gedanken und Wünsche mit Gott, Gottes Gedanken und Gottes Willen verwechsle. Sie nötigt das Individuum zur äußersten Vorsicht. Vor der drohenden Verwechslung seiner selbst mit Gott kann es sich aber nur dadurch hüten, daß es nichts direkt auf Gott zurückführt, keinen Gedanken, keine Stimmung, keinen Wunsch, was sich ihm aus ihm selbst, aus der natürlichen Anlage, aus Temperament und Neigung, begreiflich machen läßt, oder was sich auf historische Einflüsse zurückführen läßt. Hieher gehört aber alles, was für das Individuum selbst und für andere direkte, natürliche Wahrscheinlichkeit besitzt, was sich direkt beweisen und begreiflich machen läßt, insbesondere auch was der Neigung entgegenkommt. Gott wird also das Individuum nur dann zu begegnen glauben, wenn er ihm als absolutes Paradox entgegentritt; seine Wege und Gedanken müssen für das Individuum das Kennzeichen haben, daß sie weder für andre noch für das Individuum selbst natürliche Wahrscheinlichkeit besitzen, sondern sowohl von jenen als von diesem erst — nach Überwindung eines Widerstandes — geglaubt werden müssen. Diese Paradoxie der Gedanken und Wege Gottes ist natürlich keine Sinnlosigkeit, sondern enthält im Gegentheil einen Sinn, welcher das Leben des betreffenden Individuums absolut erklären muß; der paradoxe göttliche Gedanke ist kein Mysterium, sondern im Gegenteil der Schlüssel, welcher die Mysterien der göttlichen Führung einzelner Menschen und ganzer Geschlechter aufschließt. Aber der herrlichste Sinn des Paradoxes ist nur für den Glauben vorhanden; für den, welcher nicht glauben will oder

kann, ist er Fantasterei. — Ein Kriterium dafür, daß das Individuum in einer Sache wirklich mit Gott zu thun habe, eine göttliche Fügung und Aufgabe zu erkennen habe, liegt also darin, daß es dies niemand, auch sich selbst nicht, direkt wahrscheinlich oder begreiflich machen kann, daß es selbst erst an seine göttliche Führung und Sendung glauben muß, weil es selbst die Sache eigentlich fantastisch und lächerlich findet oder in ihr eine frevelhafte Anmaßung und Überhebung sieht, wenn es statt zu glauben sich seiner natürlichen Reflexion überläßt.

Hierin liegt nun ein negatives Kriterium dafür, daß ein Individuum mit Gott zu thun habe. Aber ein negatives Kriterium kann nie mit Sicherheit jeden Irrtum ausschließen; und sorgfältig angewendet bringt es in Gefahr, daß man nie ein positives Urteil zu fällen wage. So kann das Kriterium der Paradoxie Gottes doch nie ganz dafür bürgen, daß man Gott nicht mit etwas Endlichem verwechsle; und es schiebt den Glaubensakt immer nur hinaus, der doch das Ziel des ganzen Vorgangs bildet. Diese Schwierigkeiten werden zum Teil durch ein Hilfsmittel aufgehoben, welches das Individuum als Erbe aus der historischen Gemeinschaft überkommen hat, aber erst in der Isolierung recht würdigen und anwenden lernt. Wie wir schon sahen, kennt auch die historische religiöse Gemeinschaft Werkzeuge Gottes, Individuen, die zu Gott ein spezielles Verhältnis hatten. Sie führt sich selbst auf solche zurück und zehrt von den allgemeinen Wahrheiten, welche diese in ihrem speziellen Umgang mit Gott entdeckten und andern in allgemeiner Form mitteilen konnten, von der Erkenntnis Gottes, der Sünde, der Vergebung u. s. f., welche sich aus den Worten derselben schöpfen lassen. Aber das individuelle Verhältnis solcher Männer zu Gott bildet für die Gemeinschaft nur die Bürgschaft dafür, daß man sich auf sie verlassen könne, daß man im historischen Anschluß an sie versichert sei, zu Gott ein richtiges Verhältnis zu haben. Anders gestaltet sich das Verhältnis dieser Männer zu der von der Gemeinschaft isolierten, ganz auf Gott angewiesenen Person. Für sie kommt gerade das individuelle Verhältnis derselben zu Gott in Betracht, und zwar als mögliches „Paradigma" für das eigene Verhältnis zu

Gott. Wohlgemerkt: immer nur als mögliches Paradigma. Denn das isolierte Individuum sieht leicht ein, was die Gemeinschaft lieber übersieht, daß die fraglichen Männer auch immer nur möglicherweise ein spezielles Verhältnis zu Gott hatten, da ein solches überhaupt, objektiv gesehen, immer nur Möglichkeit und vorgebliche Wirklichkeit ist, und bloß für den Glauben wirkliche Wirklichkeit. Und wenn das isolierte Individuum wirklich glaubt, daß das fragliche Subjekt ein spezielles Gottesverhältnis hatte, so sieht es gerade sehr leicht ein, daß ein Mann Gottes im vollen Sinn des Worts sich nicht kopieren läßt. Deshalb ist ein solcher auch nur Paradigma, d. h. ein Muster, nach welchem ein andres Subjekt sich als selbständigen Wortstamm flektieren lernen kann; und er ist immer nur mögliches Paradigma, da das spätere Individuum — um das Bild fortzusetzen — ja einer andern Wortart angehören und der Flexion des Paradigmas zum Teil oder überhaupt nicht fähig sein könnte. Es giebt ja auch verschiedene Arten von Paradigmen; Abraham ist ein solches, Paulus, Luther, Christus; deshalb ist jedes Paradigma für das spätere Subjekt immer nur eine Möglichkeit, und dieses muß wählen. Trotzdem hat das Paradigma seine unermeßliche Bedeutung. Es zeigt positiv, welchen Sinn die göttliche Führung haben kann, in welcher Richtung die von Gott gewiesene Wirksamkeit liegen kann; es giebt durch seinen persönlichen Einfluß Mut, an Gottes Führung und Sendung zu glauben, und drängt zu der Entscheidung, sie wirklich zu übernehmen.

Alle Schwierigkeiten sind damit natürlich nicht gehoben, und es soll dies auch gar nicht der Fall sein. Der letzte Entschluß, an Gottes Führung und Sendung, also an sich selbst zu glauben, fällt dem Individuum zur Last und liegt als Verantwortung auf ihm; und das klare, wirklich berufene Individuum wird das auch ohne weiteres anerkennen, gleichgiltig, ob es sich um das, menschlich betrachtet, geringfügigste Erlebnis und Unternehmen handle, oder um weltbewegende Pläne, die es auf sich nimmt. Es wird insbesondere die Verantwortung auch nicht auf ein „Paradigma" abwälzen wollen. Genau betrachtet steht es nie auf dem Paradigma, sondern auf Gott, oder auf sich, je nachdem es (von andern

und von sich selbst) mit oder ohne Glauben betrachtet wird. Im Glauben vermag es nun alles, was Gott ihm aufgetragen hat, und vermag insbesondere, einsam auf Gott stehend, mit Autorität gegen die Menschen aufzutreten, innerlich absolut unabhängig von diesen, von ihrem Urteil und der Behandlung durch sie, wie sichs für die Autorität geziemt. Verliert es den Glauben, so ist es vernichtet, ohne Kraft und ohne Selbstgefühl, der Verzweiflung und wahnsinnigen Reue preisgegeben, da dann sein Glaube ihm selbst als der frevelhafteste Übermut erscheinen muß. Doch, da Gott — was eben der Glaube weiß — Wirklichkeit ist und nicht bloße Idee, so kann er den Menschen in diese schreckliche Existenz hineintreiben und darin halten.

Wenn ich nun mit dem Bisherigen die streng religiöse Existenz nach Kierkegaards Sinn richtig beschrieben habe, so ist ohne weiteres klar, daß für dieselbe Dogma und Bibel wohl ihre Bedeutung haben werden, aber nicht als Autorität in Betracht kommen können. Und dies kann auch für den Fall aufrecht erhalten werden, daß das religiöse Individuum in den Lehren der Bibel und des Dogmas die richtige Erkenntnis Gottes erkennt und anerkennt. Denn sein ganzes Leben ist so angelegt, daß dieselben, auch wenn sie als Autoritäten anerkannt sind, im kritischen Augenblick nicht die Entscheidung herbeiführen können. Im einzelnen beruht dies auf folgenden Punkten.

1) Das religiöse Problem, wie es oben gezeichnet wurde, bezieht sich auf die religiöse Deutung der Gegenwart (des „Augenblicks") und der Stellung und Aufgabe des Individuums in derselben. Dazu aber, daß dieses *jetzt* thue, was *jetzt* nach *Gottes* Willen durch es geschehen soll, dazu hilft die Autorität einer vergangenen Offenbarung nichts, dazu ist eine Offenbarung für den *jetzigen* Augenblick nötig. Jene kann wohl allgemeine Gesichtspunkte und vielleicht ganz richtige allgemeine Maximen und Regeln geben; aber mit allgemeinen Gesichtspunkten, Maximen und Regeln wird keine religiöse That gethan, so wenig als mit solchen im Krieg ein Sieg erfochten wird. Auch wird das einem *jetzt* erteilten göttlichen Auftrag entsprungene Thun sich immer ein freies Verhältnis zu der vergangenen Offenbarung erlauben müssen, wenn

es dieſe gleich unumwunden anerkennt. Denn der kritiſche Augenblick geſtattet es nicht, daß man ſich an Theorien und Gebote geſetzlich binde, die doch nicht für den Augenblick gegeben ſind.

2) Die ſtrengreligiöſe Entwicklung beginnt damit, daß das Individuum von der ſittlich-religiöſen Gemeinſchaft iſoliert wird. Dies hebt nicht auf, daß es die Erkenntniſſe und Lebensregeln derſelben auch fernerhin anerkenne und beobachte — die Iſolierung braucht keine äußerliche zu ſein! —; da es aber ſein eigentlich religiöſes Leben als Geheimnis für ſich hat und bei der religiöſen Gemeinſchaft ſtreng genommen nur noch hoſpitiert, ſo iſt ſeine innere Stellung zu denſelben natürlich eine andere als die der Gemeinſchaft. Daß die Autoritäten der Gemeinſchaft dieſe legitimieren, ihre Anerkennung dieſelbe zuſammenhalten ſoll, kommt für dieſes iſolierte Individuum natürlich eigentlich nicht in Betracht. Für es iſt das Dogma kein kirchlicher Lehrſatz, das Neue Teſtament kein kirchlicher Kanon, ſondern das Dogma iſt Wahrheit oder nicht, und das Neue Teſtament iſt Gottes Wort, oder auch nicht.

3) Auch das „Paradigma" iſt nicht Autorität und kann es nicht ſein, ſelbſt wenn es von dem religiöſen Individuum formell als ſolche anerkannt wird. Denn für das Wirken in der Gegenwart kann ein verſtorbener Menſch ſo wenig Vollmacht oder Anweiſung geben, als ein aus der Vergangenheit überliefertes Buch. Und indem das Individuum ſeinen Auftrag für die Gegenwart von dem gegenwärtigen, lebendigen Gott erhält, tritt es nolens volens neben die einſtigen Offenbarungsorgane, obgleich es wohl zugeben kann, daß es in Wahrheit tief unter ihnen ſteht, daß es viel oder alles von ihnen gelernt hat. Denn wenn es auch gar nichts Neues hätte, wenn es alles, was es jetzt in Gottes Namen thut, von früheren Offenbarungsorganen entlehnte: dadurch, daß es in Gottes Namen beſtimmend in den Augenblick eingreift, ſtellt es ſich neben ſie; denn dies, daß es in Gottes Namen auftreten ſoll, kann ihm keine Autorität ſagen, außer der lebendige, gegenwärtige Gott.

Ob ich aber mit dem Geſagten Kierkegaards Auffaſſung des ſtreng religiöſen Lebens richtig gedeutet habe? — Daß das Vorgetragene ſich mit Kierkegaards Lehren oder Auffaſſungen nicht

immer deckt, weiß ich recht wohl. Dagegen ist es (was m. E. viel wichtiger ist) das Problem von Kierkegaards eigenem religiösem Leben, was ich dargestellt habe. Und da die wahre Anschauung eines Menschen immer die ist, nach der er lebt, so kann ich die vorgetragenen Gedanken auch für Kierkegaards eigentliche Lebensanschauung ausgeben. Daß sie aber das Problem enthalten, das Kierkegaard in seiner eigenen religiösen Entwicklung praktisch löste, kann mit direkten Zeugnissen aus dem Anfang und Ende derselben belegt werden und ist in seinen Tagebüchern fast ununterbrochen nachzuweisen. Am 1. Aug. 1835 schreibt er, 22 Jahre alt: „Was mir fehlt ist dies, daß ich mit mir selbst nicht ins Reine darüber komme, was ich thun soll, nicht, was ich erkennen soll; denn dies beschäftigt mich nur insofern, als jedem Handeln ein Erkennen vorangehen muß. Darauf kommt es an, daß ich meine Bestimmung verstehe, daß ich sehe, was gerade ich nach dem Willen der Gottheit thun soll" (Eft. Pap. 1833—43, S. 45). Seine letzten Flugblätter im „Augenblick" leitet er (Mai 1855) mit der Betrachtung ein, daß zur Ausführung einer Aufgabe immer der am geeignetsten sei, der die nötigen Fähigkeiten besitze, ohne doch eigentlich Lust zum Werk zu haben, der also gegen seine Lust von etwas Höherem gezwungen werden müsse, die Arbeit zu übernehmen. „So verstanden kann ich sagen, daß ich mich zu der Aufgabe, im Augenblick zu wirken, richtig verhalte: denn Gott weiß, nichts ist meiner Seele mehr zuwider." „So bin ich ein Mensch, von dem in Wahrheit gilt, daß er nicht die mindeste Lust hat, im Augenblick zu wirken; — vermutlich bin ich just aus diesem Grunde dazu ausersehen" (S. 1. 2.). Aus der Zwischenzeit vergleiche man nur etwa „Leben und Walten der Liebe" II. S. 206—213; „Einübung im Christentum" S. 167; „Zur Selbstprüfung" S. 40—42; besonders die letztere Stelle zeigt, worin das religiöse Problem seines Lebens lag, darin nämlich, daß er erfahre, ob er „der Berufene" sei.[1] Endlich ist leicht zu sehen, daß die „Stadien auf dem Lebensweg", welche er in den sogenannten ästhetischen Schriften entwickelt („Entweder —

[1] Kierkegaard redet a. a. Orte zwar von Luther, ich beziehe seine Worte aber doch auf ihn selbst. Es ist dies nicht der einzige Ort, wo er von einem andern redet und im Grunde an sich denkt.

Oder", „Wiederholung", „Furcht und Zittern", „Begriff der Angst", „Stadien auf dem Lebensweg"), nicht in irgend ein religiöses Gemeinschaftsleben einmünden, sondern in die individuelle, religiöse Existenz, in der Kierkegaard zuletzt als „der Berufene" auftrat, um das „Christentumsspiel" der Kirche zu richten.

III.

Kierkegaard ist schließlich unverkennbar als der „Berufene" aufgetreten. Nach seinen Gedanken nahm sein religiöses Leben dadurch keine singuläre Gestalt an; denn streng genommen gehört zu einem Christen, daß er einen göttlichen Beruf hat, daß er nicht bloß den Lebenszweck, den er sich steckt, sich als göttlichen Beruf *denkt*, sondern einen solchen *hat*. Denn es soll doch jeder Christ in der Gegenwart leben und handeln, und dazu gehört eben, wenn es in streng religiösem Sinn geschehen soll, ein göttlicher Beruf. Welche Konsequenzen dies für die Stellung zu den geschichtlich überlieferten christlichen Autoritäten nach sich zieht, hat aber Kierkegaard nie geflissentlich untersucht und nie genau festgestellt; deshalb ist auch seine eigene Stellungnahme zu denselben eine widersprechende. Der Grund hievon ist, wie leicht zu vermuten, der, daß er so wenig wie irgend ein andrer Mensch innerlich schon vollständig unabhängig war, als er entdeckte, wo das Problem seines Lebens liege. Er war nicht bloß er selbst, sondern „das Geschlecht und er selbst" (Begriff der Angst S. 24); während er sein Lebensproblem schon ins Auge gefaßt hatte, mußte er doch auch noch in seinem Teil die Probleme seiner Zeit durcharbeiten, welche vermöge seiner innerlichen Abhängigkeit von derselben wirklich auch seine Probleme waren, wenn gleich nicht sein Problem. Dies zusammen, seine innerliche Abhängigkeit von der Zeit und seine Beschäftigung mit den Problemen der Zeit, brachte es mit sich, daß er die für ihn sehr dringende Frage nach der religiösen Bedeutung der christlichen Autoritäten für den Augenblick nie deutlich genug ins Auge faßte, die Autoritäten einfach als Autoritäten übernahm und verwendete und die Abhängigkeit von denselben sogar geflissentlich betonte.

Im einzelnen verhält sich dies etwa folgendermaßen:

1) Kierkegaard wuchs in der Orthodoxie auf, wie er in einer schon angezogenen Äußerung selbst sagt (s. S. 183, Anm.). Doch dürfen wir uns unter der Orthodoxie, in der er aufwuchs, kaum mehr denken als die Laienorthodoxie, welche eines eigentlich dogmatischen Interesses entbehrt, nicht sowohl im einzelnen genau orthodox, als vielmehr nur im allgemeinen positiv „gläubig" sein will, und hierauf gegenüber der jeweiligen Form des „Unglaubens" großen Wert legt. Während seines theologischen Studiums wurde Kierkegaard die Orthodoxie wankend. Doch scheint er aus mehreren Gründen nie vor der scharfen, klaren Wahl gestanden zu sein, ob er den ihm anerzogenen Glauben aufgeben und sein christliches Leben auf ein neues Fundament gründen wolle. Denn der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Rationalismus konnte ihn nicht eigentlich vor eine Wahl stellen, da der letztere in seinen Augen eine zu ärmliche Figur machte. Gegen die spekulative Theologie hatte er andere Bedenken, welche, wie wir sehen werden, nicht von ihrer Heterodoxie hergenommen waren, so daß auch sie für ihn nicht ernsthaft in Frage kam. Äußerst unsympathisch war ihm an Hegel insbesondere, daß er mit dem praktisch undurchführbaren Satz beginnen wollte, daß man an allem zweifeln und dann absolut voraussetzungslos beginnen müsse. Er fand die Methode viel richtiger, daß man sich in das überlieferte Wissen zuerst theoretisch und praktisch vertiefe, es pietätsvoll sich anzueignen versuche und dabei etwa abstoße, was sich nicht mit subjektiver Wahrheit aneignen lasse. Hierdurch war ihm nahe gelegt, daß er nach seinen Schwankungen zu seinem Kinderglauben zurückkehrte und sich aufs neue unter die Autoritäten stellte, unter welche ihn sein Vater gestellt hatte. In intellektueller Beziehung wurde ihm dies um so leichter, da seine Erziehung ihn angeleitet hatte, das unendlich Wertvolle und etwa den Menschen Anstößige am Christentum in einer ganz andern Richtung zu suchen. Sein Vater hatte ihn streng christlich, wie Kierkegaard später selbst sagt unsinnig streng christlich erzogen. So trat ihm von Anfang an das Christentum als eine Weltanschauung entgegen, deren praktische Durchführung eine außerordentliche Anstrengung des Willens erheischt; als eine

Weltanschauung, an der man sich ärgern kann, weil sie dem natürlichen Menschen als inhuman erscheint. Auch scheint er in seiner Jugend manchmal in der Gefahr gewesen zu sein, sich aus diesem Grunde an dem Christentum zu stoßen. Da er nun hauptsächlich vor Augen hatte, daß das Christentum dem Menschen praktisch gegen den Sinn geht, so konnten ihn dogmatische Skrupel nicht leicht tiefer bewegen. Es lag auch sehr nahe, sie einfach mit dem praktischen Anstoß am Christentum zusammenzunehmen und so zu erklären und wegzuschaffen, daß das Christentum überhaupt, theoretisch und praktisch, dem Menschen gegen den Sinn gehe. Hieraus erklärt sich hinlänglich, daß er dogmen- und bibelgläubig war und blieb, die Autorität von Dogma und Bibel auch nach Bedürfnis ganz wohl betonen konnte, ohne doch je sich selbst gesetzlich streng an Bibel und Dogma zu binden.

2) Der Kampf gegen die an Hegel sich anschließende spekulative Theologie gab ihm Veranlassung, das Dogma als Autorität mit größtem Nachdruck zu betonen, ohne daß es ihm doch eigentlich um das Dogma als solches zu thun gewesen wäre.

An der Philosophie Hegels und der von ihr abhängigen Theologie mißfiel ihm hauptsächlich zweierlei. Erstens war er der Meinung, daß sie den Menschen verleite, statt ethisch in und zu der Wirklichkeit Stellung zu nehmen, die Wirklichkeit und mit ihr sich selbst sub specie aeternitatis zu betrachten und so in lächerlicher Weise sich beschaulich als Durchgangspunkt in der Weltentwickelung aufzufassen, als ob man schon existiert hätte und für sich selbst eine Vergangenheit wäre. Zweitens fand er, daß die Spekulation auch dem Christentum gegenüber die Rolle des Beschauers spielen wolle, der nur etwa welthistorisch an dieser Entwicklungsstufe in der Geschichte des Geistes interessiert sei, während doch das Christentum als für die Gegenwart des Spekulierenden praktisch in Frage kommende Existenzweise ihn selbst nötige, ethisch für oder wider Stellung zu nehmen, sich im Glauben ihm unterzuordnen und praktisch anzuschließen, oder es zu verwerfen. Überhaupt also: daß man spekulativ den Weltbeschauer spielen wolle, daß man so objektiv und wissenschaftlich uninteressiert sich über die Wirklichkeit erheben wolle und dadurch sein Leben und die Wirklichkeit nur

verflüchtige, ſtatt durch praktiſche Löſung der Aufgaben, welche die Wirklichkeit in und außer dem Menſchen bietet, dem Leben wirklichen Gehalt zu geben, das war ihm ebenſo lächerlich wie anſtößig. Kierkegaard trat nun dieſem philoſophiſchen Unweſen im allgemeinen in der Weiſe entgegen, wie es allein möglich war und wie er es gerade konnte. Er machte die Spekulanten gründlich lächerlich, die im Vorbeigehen geſchwind an allem gezweifelt hatten, nun aber durch einen Kunſtgriff plötzlich die ganze Welt und noch einiges mehr verſtanden und, wenn es gewiß reichte, auf Sonntag oder doch aufs nächſte Jahr das „Syſtem“ fertig bringen und der erſtaunten Welt präſentieren wollten; die nebenher in der Zerſtreuung heirateten und irgend eine ſoziale Stellung einnahmen und dabei aufs deutlichſte bewieſen, daß ſie zwar das Welträtſel gelöſt hatten, aber das einfachſte Exiſtenzialproblem nicht zu löſen verſtanden. Sodann bewies er, daß es ein zum Voraus verfehltes Unternehmen ſei, ein Syſtem der Wirklichkeit aufſtellen zu wollen, da ja der unentbehrliche Syſtematiker ſelbſt ſtets in der Entwicklung begriffen und nie fertig ſei, und deshalb auch nie wagen dürfe, hinter das Syſtem den Schlußpunkt zu ſetzen, der es erſt zum Syſtem mache. Soweit kann ſeine Polemik durchaus richtig befunden werden; denn ſoweit iſt ſie dazu angethan, aus der ſpekulativen Zerſtreutheit zur ethiſchen Konzentration zurückzuführen. Der nächſte Schritt dagegen muß ſchon beanſtandet werden. Er beſteht in dem Nachweis, daß die Wirklichkeit der ſpekulativen Betrachtung widerſtrebe, da ſie ſtets ein Moment der Zufälligkeit und des Widerſpruchs in ſich enthalte und deshalb für das Denken oder Begreifen inkommenſurabel ſei. Dieſen Schritt halte ich für falſch, nicht weil ich die aufgeſtellte Theorie der Wirklichkeit für verfehlt hielte, ſondern weil Kierkegaard hier die objektive, wiſſenſchaftliche Zerſtreutheit des Zeitalters durch eine *Theorie* bekämpfte, deren Konſequenz allerdings iſt, daß man ſich, ſtatt zu ſpekulieren, ethiſch konzentriere, welche aber *als Theorie* zuerſt eine theoretiſche, objektive, wiſſenſchaftliche Diskuſſion anregen muß, die, wie Kierkegaard wohl weiß, in infinitum fortgehen kann und ſo die ethiſche Konzentration hindert, deren Notwendigkeit die Theorie erhärten ſoll. Ich bemerke dies, weil Kierkegaard in ſeinem

Kampf gegen die spekulative Verflüchtigung des Christentums diesen Fehler wiederholt. Wie konnte er dem entgegentreten, daß man in wissenschaftlicher Objektivität (d. h. ethisch betrachtet: in wissenschaftlicher Zerstreutheit) über das Christentum spekulierte und räsonnierte, statt ethisch zu ihm, in ihm oder gegen es Stellung zu nehmen? Bloß mit Ironie und Humor diese Sünde — das mußte es für Kierkegaard sein und war es für ihn — zu bekämpfen, wäre dem Ernst der Situation nicht angemessen gewesen und hätte auch nicht den nötigen Nachdruck gehabt. Gegen diese Sünde mußte er ethisch auftreten und auf den ethischen Eindruck hinarbeiten, daß diese Art von Theologie — oder die wissenschaftliche Theologie überhaupt — als ein Versuch, das Christentum objektiv, uninteressiert zu betrachten, eben Sünde sei. Er mußte in den spekulierenden Theologen den ethischen Eindruck hervorrufen, daß sie als Sünder keine Zeit haben, über die Sünde zu spekulieren, welche durch die wissenschaftliche Objektivität, mit der man sie betrachte, durchaus nicht verschwinde; daß sie als Sünder in dem Christentum die ihnen dargebotene Erlösung sehen und ergreifen müssen, um dann vermutlich nie mehr zu der spekulativen Uninteressiertheit zurückzukehren. Er mußte den ethischen Eindruck hervorrufen, daß das Christentum sich nicht zum Objekt der Spekulation machen lasse, da es durch seinen unverwischbaren Ernst den wissenschaftlichen Beobachter trotz seiner Objektivität unerbittlich von hinten angreife und ethisch richte, während er über es spekuliere und räsonniere. Kierkegaard mußte durch das Christentum oder im Namen des Christentums die unethische Wissenschaft ethisch angreifen; anders ging es nicht. Das hat er nun auch gethan. Aber er hat noch mehr gethan, und dieses opus supererogativum war wie alle derartigen Leistungen vom Übel. Da nämlich die spekulative Theologie durch eine Umdeutung und Verflüchtigung des Dogmas gewonnen war, so lag es für ihn, der an das Dogma glaubte, äußerst nahe, die Aufmerksamkeit insbesondere auch darauf zu heften, daß das Dogma dieser Umdeutung und Verflüchtigung Widerstand leiste. Neben den Nachweis, daß es von einem Sünder Leichtsinn sei, über die Sünde objektiv zu spekulieren, „als ob ihm die Sache so fremd

wäre", tritt nun der andere, daß die Sünde ihrem Wesen oder Begriff nach etwas schlechthin Unbegreifliches, ein Paradox sei, das die Spekulation nur durch eine Verflüchtigung in ihre Entwicklungen aufnehmen könne. Neben den Gedanken, daß Christus als Person sich nicht zu einem Durchgangspunkt in der Entwicklungsgeschichte des Geistes degradieren lasse, sondern diesem Unternehmen persönlich Widerstand leiste, indem er den wissenschaftlich objektiven Theologen oder Philosophen persönlich als Sünder behandle, tritt nun der andere, daß Christus seinem Wesen oder Begriff nach das absolute Paradox sei, das man nicht erkennen, an das man nur glauben könne. So erhalten wir eine Theorie vom Paradox, von dem paradoxen Christus, der paradoxen Sünde, dem paradoxen Dogma, dem paradoxen Glauben; eine Theorie darüber, daß nur Christus als das absolute Paradox, der Glaube an Christus als den paradoxen Gottmenschen eine über Sokrates hinausgehende neue Existenzweise enthalte u. s. f. Diese Theorie hat nun, so vortreffliche Gedanken sich an sie anknüpfen lassen, den einen großen Fehler, daß sie eine Theorie ist. Denn als solche drängt sie nicht zu einer subjektiven, ethischen Stellungnahme zu Christus hin, sondern zu einer objektiv-wissenschaftlichen Diskussion über das Parador die Paradoxie Gottes, Christi, der Sünde, des Glaubens, des Dogmas, alles Christlichen — zu einer Diskussion, die mit ungestörter Objektivität in infinitum fortgehen kann. Denn die einer ethischen Entscheidung ausweichende wissenschaftliche Objektivität oder Zerstreutheit wird niemals durch eine Theorie überwunden, welche ihr nur neue Nahrung giebt, indem sie ihr die Berechtigung abstreiten will.

Kierkegaard hat hier, wie ich glaube, den Fehler begangen, daß er manchmal statt der Krankheit das Symptom der Krankheit bekämpfte. Die Verflüchtigung dogmatischer Begriffe, wie sie die Spekulation sich erlaubte, war gewiß Symptom einer falschen ethischen Stellung zum Christentum. Aber jene konnte nicht direkt bekämpft werden, ohne daß die Neigung zu einer falschen, intellektualistischen „Objektivität" noch genährt worden wäre. Daß Kierkegaard den Mißgriff beging und das Symptom statt der Krankheit bekämpfte, daß er meinte, mit der Theorie, das Dogma

wolle Glaubensgegenstand sein und nicht etwa begriffen werden, etwas ausrichten zu können, erklärt sich aber unschwer daraus, daß ihm selbst das Christentum nicht bloß Glaubenswahrheit, sondern doch auch objektive, in seinem Sinn wirklich wissenschaftliche Erkenntnis Gottes, Christi und der Sünde war, nur daß sie eben nicht von dem Menschen gefunden sein sollte. So mußte er denken, durch die richtige Theorie über den Ursprung und die Aneignung dieser Erkenntnis dem in der Spekulation wirksamen falschen Erkenntnisstreben entgegentreten zu können.

3) Das Dogma und insbesondere die heilige Schrift Neuen Testaments als Autorität zu benützen, ohne sich erst darüber Rechenschaft abzulegen, ob dieselben in der Gegenwart wirklich als lebendige Autoritäten auftreten können, dazu wurde er auch durch den Kampf veranlaßt, den er gegen das Gewohnheitschristentum und schließlich gegen die ganze bestehende Christenheit unternahm. Derselbe hatte im Grunde die gleichen Beweggründe und Tendenzen wie sein Kampf gegen die spekulative Theologie. Kierkegaard hatte die von Jahr zu Jahr sich befestigende und verschärfende Überzeugung, daß das Christentum von den Christen eitel genommen werde, daß weder Gottes unerbittlicher Ernst gegen die Sünde ernsthaft beherzigt, noch auch Gottes unergründliche Gnade gegen den Sünder im Eingeständnis der eigenen Sünde dankbar gewürdigt und wirklich benutzt werde. Um hiegegen anzukämpfen, stellte er das sittliche Ideal des Christentums als notwendiges Korrelat der in diesem dargebotenen Gnade mit steigender Schärfe dar, und als dies nicht den nötigen Eindruck machte, ging er dazu über, der Christenheit ihren Abfall direkt vorzuhalten und das Recht abzusprechen, den Namen Christi zu tragen. Dies hat er im Verlauf seiner Schriftstellerei und insbesondere von 1848 an mit sicherer und im allgemeinen, wie ich glaube, korrekter Taktik durchgeführt. Doch hat er auch, wie ich glaube, taktische Fehler gemacht, und solche finden sich insbesondere in seiner Verwendung des Dogmas und der Bibel, obgleich gerade taktische Erwägungen ihm dieselbe anempfehlen mußten.

Kierkegaard fand ein Symptom der Verweltlichung der Kirche darin, daß in ihr so wenig von der Qual und Not der Ent-

scheidung für Christus, von der Möglichkeit des Ärgernisses die Rede sei, an der doch jeder vorbeigehen, die doch jeder entdecken müsse, der im Ernste sich für Christus entscheide. Die Richtigkeit dieser Bemerkung zugegeben — ich gebe sie wirklich zu —, so fragen wir sofort: welche Konsequenz hatte Kierkegaard aus diesem Thatbestand zu ziehen, wenn er dem Übel abhelfen wollte? Die Antwort ist leicht zu geben: wollte er nicht wieder gegen das Symptom kämpfen, sondern gegen die Krankheit, so hatte er Christus in einer Weise zu verkündigen, daß dem Hörer oder Leser die Qual und Not der Entscheidung für Christus von selbst kam und damit auch die Möglichkeit des Ärgernisses von selbst sich einstellte. Nun, das hat er auch gethan; er hat es in äußerst vorsichtiger, aber doch schließlich sehr fühlbarer Weise gethan. Aber er hat wieder mehr gethan, als nötig war, und das war vom Übel — taktisch betrachtet, denn das Verständnis des Christentums hat wohl Gewinn davon gehabt. Aber er wollte ja nicht das Verständnis des Christentums objektiv fördern und sichern, sondern die Christenheit im Christentum einüben. Und von da aus betrachtet hat er zu viel gethan. Er hat nämlich eine ausführliche Theorie des Ärgernisses gegeben; er hat nachgewiesen, daß es im Wesen Christi begründet sei, daß er als der Fels des Glaubens zugleich der Stein des Anstoßes sei; er hat gezeigt, daß alles wesentlich Christliche ganz analog den Menschen ärgern müsse, wenn er nicht glauben wolle. Was hat er damit bezwecken können? Da er nicht „dozieren" wollte, sondern geistig wirken, so konnte seine Theorie des Ärgernisses nur der Absicht dienen, den zu behandelnden (nach seiner Meinung gesunden) Kranken durch genaue Aufklärung über das Symptom der Krankheit zu überzeugen, daß er krank sei. Dies wird aber bei leiblichen Krankheiten häufig und bei sittlich-religiös abnormen Zuständen in der Regel ein verfehltes Unterfangen sein. Sollte es hie und da wirklich Erfolg haben, was nicht unbedingt ausgeschlossen ist, so hat Kierkegaard dies mit der Gefahr, in die er hierdurch seine Wirksamkeit brachte, meines Erachtens zu teuer bezahlt. Denn wenn er nun nachweist, daß das Dogma dem Verstand zum Ärgernis sein sollte, da es Glaubensgegenstand sein solle; wenn er nachweist, daß in der

Wirksamkeit Christi die Möglichkeit des Ärgernisses stets zur Stelle gewesen sei: so regt er dadurch zu theoretischen Diskussionen an, die ihrer Natur nach endlos sind und von der Hauptsache, der ethischen Auseinandersetzung mit Christus, abziehen. Außerdem droht ihm die Gefahr, das Ärgernis bisweilen in das Gebiet des Intellektuellen hinüberzuschieben, wodurch seine Pointe gerade für die, auf welche die Theorie des Ärgernisses berechnet ist, verloren geht. Die Lehre vom Ärgernis gilt nämlich der „glaubigen" Christenheit, nicht den „Unglaubigen", die doch meist einigermaßen wissen, was ihnen am Christentum anstößig ist. Wenn nun ein „Gläubiger" Kierkegaards Lehre vom Ärgernis gelesen und verstanden hat, was wird er dazu sagen? Ich denke, in den meisten Fällen etwa dies: „Gewiß, die Gottmenschheit, die Erbsünde, ja alles Christentum ist von der Art, daß man sich sehr leicht daran ärgern kann; deshalb giebt es auch so viele Ungläubige. Ich will mich aber nie an etwas Christlichem ärgern, auch wenn es meinem Verstand zum Anstoß ist." Und damit beweist ein solcher, daß Kierkegaards Theorie praktisch ein Schlag ins Wasser ist. Was kann es auch für einen Wert haben, dem Gläubigen nachträglich zu erklären, der Glaube soll ein das Ärgernis überwindender Entschluß sein, nicht die Frucht eines Verstandesbeweises? Fühlt er je einen Defekt, so ist die Überwindung des Ärgernisses in der Phantasie bald nachgeholt und das „Glauben" behält seinen ruhigen, gewohnheitsmäßigen Fortgang. — Kierkegaard aber war diese Theorie des Ärgernisses sehr wichtig; deshalb betonte er auch mit äußerstem Nachdruck, daß das Dogma paradox sein müsse und geglaubt sein wolle. Dies hatte besonders auch den Grund, daß er hierdurch die Apologetik tötlich treffen wollte. Denn wenn nachgewiesen war, daß man an Christus, das Dogma und überhaupt alles Christliche um seines paradoxen Charakters willen glauben müsse oder sich daran nur ärgern könne, so war ja das Unternehmen der Apologetik, irgendwie das Christentum beweisen zu wollen, als Sinnlosigkeit dargestellt. Dabei ist aber wieder zu beachten, daß sein Haß gegen die Apologetik keine dogmatischen Gründe hatte. Ihn empörte es, daß man von der Verkündigung des Christentums „den Mißton des Einschmeichelnden" nicht fern

halte; er empfand es als Erniedrigung, daß man den Segen des Gebets, die Seligkeit des Glaubens an Christus, das ewige Leben „mit drei Gründen" beweisen wolle; und deshalb war ihm die Apologetik der Judas No. 2, der des Menschen Sohn mit einem Kuß verrät.

In seinem Kampf gegen das Gewohnheitschristentum benützt er auch die göttliche Autorität der Schrift als Waffe, und wiederum, wie ich glaube, in taktisch nicht zu rechtfertigender Weise. Die Ideale, welche er verkündigte, hatte er dem Neuen Testament entnommen, welches seiner Kirche und ihm für untrügliche Wahrheit galt. Dies ermöglichte ihm, den Feind im Rücken zu fassen, ein der Ideale bar gewordenes Gewohnheitschristentum durch seinen eigenen Kanon der Wahrheit zu richten. Er brauchte nur mit den sittlichen Anforderungen des in der Theorie unbedingt anerkannten Neuen Testaments in praxi Ernst zu machen, und er hatte unbedingt gewonnen; es konnte niemand leugnen, daß die Ideale des Neuen Testaments in der bestehenden Christenheit praktisch so ziemlich unwirksam seien. So erhalten wir die Anweisung in „Zur Selbstprüfung", das „Wort Gottes" so zu lesen, daß man stets zu sich sage: „Du bist der Mann!" — „gehe hin und thue desgleichen!" So zweckmäßig aber auch diese Anweisung scheinen mag, um die innere Unwahrheit in dem Kultus des Wortes Gottes, der ja im Protestantismus sehr beliebt ist, aufzudecken, so ist sie doch praktisch sehr bedenklich und kann leicht das Gegenteil dessen bewirken, was sie bewirken soll. Denn sie enthält nicht nur eine sehr schwere, sondern eine psychologisch durchaus unmögliche Forderung. Ich soll bei jedem einzelnen Wort der Schrift den Nachdruck empfinden, der auf einem Wort Gottes liegt. Nun ist aber nach Kierkegaard das Wort Gottes ein Hammer, der Felsen zerschmeißt. Löse ich es aber in einzelne Worte Gottes auf, von denen jedes den Nachdruck haben soll, den eben Gott giebt, so wird aus dem Hammer, der Felsen zerschmeißt, ein Hammerwerk, das zahllose, gleich gewichtige, d. h. unendlich gewichtige Schläge auf das Haupt des Sünders fallen läßt. Dann wird aber der Mensch nicht mehr ethisch gebrochen, sondern gerädert, bis er das Gefühl verliert oder bis er gelernt hat, den

unmöglich durchzuführenden absoluten Ernst im Umgang mit Gottes Wort durch ein falsches Pathos zu ersetzen. Hiemit ist genau das Gegenteil von dem bewirkt, was Kierkegaard anstrebt; der ethische Eindruck des Neuen Testaments ist nicht verstärkt, sondern abgeschwächt. — Noch in anderer Beziehung kann jene Anweisung irre leiten. Da sie nämlich, wenn sie überhaupt wirkt, den Menschen zunächst nur dessen überführt, daß ihm Gottes Wort nicht wirklich Gottes Wort gewesen sei, daß er also an Gottes Wort geglaubt und doch nicht geglaubt habe: so liegt es nahe, daß man auch fernerhin die Aufmerksamkeit mehr seinem widerspruchsvollen Verhältnis zu Gottes Wort zuwende, als dem Abfall von Gott, von Christus, vom Ideal. Die Frucht wird dann leicht der Vorsatz sein, daß man es künftig mit Gottes Wort doch ernst nehmen wolle, noch ernster als bis jetzt, da man es doch mit manchem auch schon ernst nahm. Statt daß man auf die Unreinheit und Zwiespältigkeit des Herzens aufmerksam würde, entsteht dann eine sittliche Geschäftigkeit, deren Gefahren Kierkegaard sehr deutlich erkannt hat.

Zum Schlusse dieser Erörterungen mache ich noch besonders darauf aufmerksam, daß das ausgesprochene Urteil über Kierkegards Benützung des Dogmas und des Neuen Testaments durchaus unabhängig ist von dem Urteil darüber, ob Kierkegaards Auffassung des Dogmas und der Bibel richtig ist oder nicht. Dagegen ist leicht einzusehen, daß er die besprochenen Mißlichkeiten notwendig hätte bemerken müssen, wenn er nicht gewohnt gewesen wäre, in Dogma und Bibel Glaubensgegenstände zu sehen. Insofern möchte man bedauern, daß Kierkegaard sich mit der überlieferten christlichen Lehre nie so überworfen hat, daß er sie für sich völlig neu hätte reproducieren müssen. Andrerseits ist an ihm gerade das bedeutsam, daß ihm trotz seines Bibel- und Dogmenglaubens Bibel und Dogma die Dienste nicht leisten konnten, zu denen er sie verwenden wollte.

IV.

Es läßt sich aber nicht bloß nachweisen, daß Kierkegaards Verwendung der Autorität von Bibel und Dogma den Zielen

nicht wirklich entſprach, die er verfolgte, und alſo ein taktiſcher Fehler war; es läßt ſich noch weiter zeigen, daß er in ſeiner Abhängigkeit von den chriſtlichen Autoritäten und bei der Verwendung derſelben Gedankenreihen entwickelte, welche mit beiden nicht mehr verträglich waren, ohne daß er doch deshalb aus ſeiner Abhängigkeit herausgetreten wäre und eine andere Methode der Verwendung chriſtlicher Autoritäten geſucht hätte. Was hierüber zu ſagen iſt, berührt ſich z. T. mit Gedanken, die ſchon vorgetragen ſind; der Deutlichkeit wegen will ich aber auch ſolche Punkte nicht übergehen.

1) Kierkegaard hat ſchon früh entdeckt, daß die geſetzliche Gebundenheit an ein heiliges Lehrbuch die Wahrhaftigkeit des Denkens gefährde. Man vergleiche nur die vortreffliche Bemerkung im „Begriff der Angſt" S. 36 f., welche dem Sinne nach mit Aufzeichnungen aus dem Jahr 1835 übereinſtimmt (Eſt. Pap. 1833—43, S. 43): „Was dieſer [Uſteris] Erklärung [des Sündenfalls, in ſeiner Entwicklung des pauliniſchen Lehrbegriffs] mangelt, iſt, daß ſie nicht recht für pſychologiſch gelten will. Dies iſt natürlich kein Tadel; denn ſie verfolgt keinen pſychologiſchen Endzweck, ſondern hat ſich die Aufgabe geſetzt, Pauli Lehre zu entwickeln und an das Bibliſche anzuknüpfen. Aber in dieſer Beziehung hat die Bibel ſchon oft ſchädlich gewirkt. Wenn man eine Unterſuchung beginnt, ſo hat man ſich ſchon gewiſſe klaſſiſche Stellen feſt in den Kopf geſetzt, und Gang und Reſultat der Erklärung wird ein Arrangement dieſer Stellen, als wäre einem das Ganze ſo fremd. — Je natürlicher, deſto beſſer! Man ſetze in aller Ehrerbietung ſeine Erklärung neben die Meinung der Bibel hin und fange noch einmal von vorn an zu erklären, wenn beide nicht zuſammenſtimmen wollen. So kommt man doch nicht zu der verkehrten Stellung, die Erklärung verſtehen zu ſollen, bevor man verſteht, *was* ſie erklären ſoll, und auch nicht zu der hinterliſtigen Stellung, die Schriftſtellen ſo zu benutzen, wie die perſiſchen Könige im Kampfe gegen die Ägypter den heiligen Stier benutzten: um ſich zu ſichern." Daß die Bibel in dieſer Weiſe ſchädlich wirkt, und nicht bloß bei Rationaliſten, auf welche die Stelle urſprünglich hindeutet, ſondern bei Theologen jeder Richtung, iſt ganz gewiß. Der Schaden wird

aber so lange nicht gehoben werden, als es dem Christen überhaupt nicht gestattet ist, eine Meinung neben der Bibel zu haben. Was nützt es, im Denken immer wieder von vorn anzufangen, wenn man weiß, worauf man endlich doch hinauskommen muß? Den gerügten Schaden wird die Bibel erst dann nicht mehr anrichten, wenn sie nicht mehr Autorität ist, nicht mehr das Gesetz für dasjenige Denken und Meinen, das für christlich gelten soll. — Auf dem Gebiet des Sittlichen hat Kierkegaard eine ähnliche Betrachtung, meines Wissens, nicht angestellt. Doch läßt sie sich leicht in Kierkegaards Sinn ergänzen. Von dem ethischen Biblizismus in „Zur Selbstprüfung" aus ist keine Entwicklung, kein Wachstum, kein allmähliches Heranreifen des sittlichen Subjekts möglich. Von ihm aus ist es insbesondere durchaus unstatthaft, eine Verlobung aufzulösen und Bücher zu schreiben wie „Entweder — Oder", die „Wiederholung", die „Stadien auf dem Lebensweg", was Kierkegaard alles gethan hat, und wie ich glaube mit religiösem Recht. Die sorgfältigen Erwägungen Kierkegaards, wie er der Idee seines Lebens treu bleibe, welches seine religiöse Bestimmung und Aufgabe sei u. s. f. — sie waren frevelhafte Zeitvergeudung, wenn jener ethische Biblizismus zu Recht bestehen soll, wie er sich aus der Anweisung in „Zur Selbstprüfung" ergiebt. Kierkegaard hätte aber gewiß diesem Biblizismus zu lieb seine Entwicklung nicht verleugnet und verworfen.

2) Die Aufgabe, welche Kierkegaard Dogma und Bibel zuweist, ist richtig verstanden eine pädagogische. Dem Menschen, der sich in der Welt verlaufen will, muß Halt geboten werden, damit er einmal stille steht, darauf aufmerksam wird, daß er sich verirrt hat, und sich orientiert. Insbesondere muß der Christ, der in unverdrossener wissenschaftlicher oder gewohnheitsmäßiger „Objektivität" mit sittlichen und religiösen Dingen umzugehen gelernt hat, ohne je ernsthaft zu denken, daß er auf ganz falschem Weg sei, einmal gestellt werden, genötigt werden, daß er sich orientiere, welchem Ziel er eigentlich zulaufe. Dazu nun, den Menschen zur Aufmerksamkeit auf sich selbst zu zwingen, fand er das paradoxe Dogma und die Schrift geeignet. Sollten sie Erfolg haben, so mußte er sie als etwas durchaus Fertiges, Bestimmtes dem Menschen

gegenüber treten lassen, die Bibel als direktes Wort Gottes, das Dogma als geoffenbarte Wahrheit. Hiemit konnte er aber doch nur auf solche wirken, welche das Dogma schon für geoffenbarte Wahrheit und die Bibel schon für Gottes Wort hielten; andere kann seine Verwendung von Bibel und Dogma nur zu einer objektiven Diskussion über den Charakter von Bibel und Dogma führen. Ferner hat Kierkegaard selbst wohl gewußt, daß die Autorität von Bibel und Dogma auch bei solchen, die schon an beides glauben, oft nicht den gewünschten Erfolg haben wird. Denn wenn der Autoritätsgläubige durch seine Autorität einmal ernsthaft ins Unrecht gesetzt werden soll, so will er den Beweis haben, daß Bibel und Dogma ihn wirklich ins Unrecht setzen. Hieraus entspinnt sich wieder eine Untersuchung über den Sinn der Autorität, die in ungestörter Objektivität verlaufen kann. Daß es so gehen muß, ist auch leicht verständlich. Einer Person, welche sich dagegen verteidigen will, daß sie auf einem Irrweg sei, ist ein Buch oder ein Lehrsatz nie gewachsen, sondern nur eine überlegene Person. Kein Gesetz und keine Theorie kann alle Ausflüchte abschneiden, die eine Person sucht, welche Recht behalten will; gefangen wird eine solche nur durch eine Person, und dann auch nicht durch die Theorien dieser Person, sondern wenn je, so durch deren persönlichen Eindruck. Dies hat Kierkegaard wohl verstanden und schließlich auch demgemäß gehandelt. Als er der Kirche das Christentum des Neuen Testamens abgesprochen hatte, wurde er von einem Anonymus aufgefordert, doch selbst in klaren bestimmten Umrissen eine Darstellung der Lehre des Neuen Testaments zu geben, damit man sicher wisse, was er eigentlich wolle. Was gab er zur Antwort? „Der Vorschlag, daß ich eine Darstellung der Lehre des Neuen Testaments schreiben soll, vielleicht ein großes Buch, eine Dogmatik . . . , muß mir entweder als eine Dummheit erscheinen, oder als eine Falle, die man mir stellen will, damit ich mir den Augenblick wegschwatzen lasse, meine Aufgabe falsch auffasse, mich in eine wissenschaftliche Weitläufigkeit verliere, um in ihr, was leicht die Folge sein könnte, umzukommen, oder doch vom Schauplatz abzutreten." Das war seine ernsthafte und, wie ich

glaube, ganz richtige Meinung, nicht etwa eine bloße Ausflucht, um eine unangenehme Zumutung abzuwehren. Mit seiner Antwort hat er aber doch auch das indirekt zugegeben, daß die Autorität des Neuen Testaments gerade im kritischen Augenblick den Dienst versagt. Sonst hätte er doch jene Aufforderung benutzen müssen, um durch das Neue Testament jetzt den entscheidenden Schlag zu führen. — Daß Kierkegaard später doch noch die Autorität Christi zu einem entscheidenden Schlag benutzen wollte und was davon zu halten ist, werde ich noch berühren müssen.

3) Im „Begriff der Angst" (S. 12) stellt Vigilius Haufniensis die Behauptung auf: „Eigentlich ist die Sünde in gar keiner Wissenschaft heimatberechtigt. Sie ist Gegenstand der Predigt, wo der Einzelne als Einzelner zum Einzelnen spricht." Der Zusammenhang zeigt als letzten Grund dieser These, daß es unstatthaft sei, mit wissenschaftlicher Objektivität an die Sünde zu denken und von ihr zu reden. Die Sünde darf nur als etwas, das ernsthaft bekämpft wird, ins Bewußtsein treten und gerufen werden. Wie steht es nun aber mit dem Dogma von der Sünde und der dogmatischen Behandlung derselben? „Die Erbsünde soll von der Dogmatik nicht erklärt werden; ihre Erklärung soll nur sein, daß sie vorausgesetzt wird." Ob hierdurch die wissenschaftliche Objektivität bei der dogmatischen Behandlung der Sünde hinlänglich vermieden wird, ist noch eine Frage. Noch fraglicher ist aber dies, was Vigilius nicht in Betracht zieht, ob bei der Bildung des Dogmas von der Erbsünde die Sünde immer nur als das betrachtet worden ist, das ernsthaft bekämpft werden muß. Mir scheint Vigilius auf die Erkenntnis hinzuleiten, daß wir das Dogma von der Sünde der Verweltlichung der Kirche verdanken, die statt im Kampf gegen die Sünde zu leben eine Lehre von der Sünde feststellte. — Ähnlich verhält es sich mit der Christologie, nur daß wir hier nur indirekt nachweisen können, wie Kierkegaard das Dogma von Christus hätte betrachten müssen, wenn er es nicht immer schon als fertige, geoffenbarte Wahrheit vor Augen gehabt hätte. In der „Einübung im Christentum" (S. 308 ff) erklärt Anticlimacus-Kierkegaard, daß es ihm unbedingt eine Un-

möglichkeit wäre, als Maler oder Bildhauer Christi Bild darzustellen. „Es wäre mir in dem Grade eine Unmöglichkeit, daß es mir unbegreiflich ist, wie es jemand möglich ist. Man sagt: mir ist die Ruhe unbegreiflich, mit welcher ein Mörder sitzen kann und sein Messer schleifen, mit dem er einen andern Menschen töten will. Auch mir ist das unbegreiflich. Aber in Wahrheit, das ist mir auch unbegreiflich, wie ein Künstler die Ruhe bekommt, oder die Ruhe ist mir unbegreiflich, mit welcher ein Künstler Jahr aus Jahr ein sitzt, fleißig bei der Arbeit, Christus zu malen, ohne daß es ihm einfällt, ob doch Christus sich gemalt wünschte .... Ich begreife es nicht, wie ein Künstler seine Ruhe bewahrt, daß er Christi Unwillen nicht merkt und plötzlich alles bei Seite wirft, Pinsel und Farben, wie Judas die 30 Silberlinge, weit, weit weg, weil er plötzlich verstand, daß Christus nur Nachfolger gewollt hat . . .", nicht Bewunderer, welche seine Herrlichkeit betrachten und darstellen wollen, statt in seine Nachfolge einzutreten. Wie steht es aber mit der „Bewunderung" Christi, welche im Dogma fixiert ist? wie steht es damit, daß die Christenheit die Herrlichkeit, das Wesen und Werk Christi in dogmatische Formeln faßte, welche zu glauben Christenpflicht sein soll? Haben sich die Väter zu Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon die Frage vorgelegt, ob Christus, der Nachfolger wollte, auch eine Christologie wollte? Ist das Symbolum Quicunque dazu geschrieben, daß ja niemand vergesse, Christus nachzufolgen, oder dazu, daß man ihm ja nicht zu geringe „Bewunderung", Ehre zolle? Ja, auf was macht denn das apostolische Glaubensbekenntnis aufmerksam, auf die „Nachfolge"? oder auf die „Bewunderung"? — Wagt Kierkegaard die christliche Kunst ein neues Heidentum zu nennen, die christliche Kunst, welche doch nicht bloß wunderthätige Heiligenbilder geschaffen hat, sondern auch selbst für Protestanten wirklich erbauliche Kunstwerke, so darf man wohl auch der Frage näher treten, ob nicht das christliche Dogma dasselbe Heidentum in sich birgt, obgleich katholische und evangelische Christen und Kierkegaard mit ihnen es für sehr erbaulich und für das Fundament des Christentums halten. Dazu berechtigt Kierkegaards Betrachtungsweise — nicht etwa bloß Harnacks Dogmengeschichte.

4) Als Symptom des gegenwärtigen Zustands der Christenheit hatten wir oben zu besprechen, daß die reale Möglichkeit des Ärgernisses an Christus in ihr so wenig erfahren werde. Deshalb ist nach Kierkegaard irgendwie darauf hinzuwirken, daß die Möglichkeit des Ärgernisses wieder als bedeutsamer Faktor in der Stellung zu Christus zur Geltung komme. Soll dies aber geschehen, so müssen Dogma und Bibel ihre bisherige offizielle Autoritätsstellung verlieren. Wohl erregt ja Dogma und Bibel in manches Menschen Entwicklung gegenwärtig eine Krise, in der es sich darum handelt, ob er sich ärgern oder glauben wolle. Die Autoritätsstellung von Dogma und Bibel trägt aber auch hiebei häufig die Schuld, daß die Krise nicht richtig und klar verläuft und deshalb die Frucht nicht trägt, die sie tragen sollte. Denn leicht wird die Fragestellung für den Kämpfenden diese, ob er Dogma und Bibel, oder ob er die dogmatische und biblische Anschauung von Christus verwerfen solle oder nicht, während die richtig gestellte Frage nur die sein kann, ob man sich gegen Christus behaupten oder sich ihm hingeben und zur Verfügung stellen wolle. Die Hauptsache ist aber, daß durch die Autorität von Dogma und Bibel die Möglichkeit eines wirklichen Ärgernisses an Christus und einer wirklichen Entscheidung für ihn weggeschafft oder doch die Krisis abgeschwächt wird. Denn durch die Einprägung des mit Autorität bekleideten Dogmas und durch die Verehrung der Bibel wird Christus dem Menschen in eine solche Ferne gerückt, in eine solche Höhe über ihn gehoben, daß von einer ernsthaften Auseinandersetzung zwischen beiden nie die Rede sein kann. So wird der Christ angeleitet, in unbestimmter, verschwommener Bewunderung Christus zu verehren, statt in concreto der Frage nahe zu treten, in wiefern die „Nachfolge" Christi eine Änderung seiner Existenzweise erheische und ob man sich zu einer solchen entschließen wolle. Daß man dem dogmatischen Christus, dem Gottmenschen „nachfolgen" wolle, für den ja Sünde als reale Möglichkeit gar nicht in Betracht kam, der nicht geboren wurde und nicht starb wie andere Menschen, sondern streng genommen sich gebären ließ und gar nicht starb, da der Tod für ihn das nicht bedeuten konnte, was er für uns bedeutet — das ist ein Gedanke, der in keinem

andern Sinne ernſthaft in Betracht kommen kann, als der, daß wir vollkommen ſein ſollen, wie der Vater im Himmel vollkommen iſt. Deshalb kann er auch nicht wahrhaftig zum „Ärgernis" reizen, zu keiner ernſthaften Auseinanderſetzung und Entſcheidung drängen. Zu dieſer kommt es nur, wenn das Ideal in einer Geſtalt vor Augen tritt, welche zugleich den konkreten Beweis liefert, daß man es realiſieren könnte, wenn man nur *wollte*. Dieſen Beweis kann der „Gottmenſch" nicht liefern, überhaupt kein Chriſtus, der zuerſt ſo weit von uns entfernt wird, daß ſein Leben für uns gar nicht mehr als reale Exiſtenzmöglichkeit in Betracht kommt. Soll alſo die Möglichkeit des Ärgerniſſes her, ſo muß die Entfernung Chriſti in unbeſtimmbare Höhe aufgehoben und Chriſtus in möglichſte Nähe gerückt werden, d. h. das Dogma muß weg, und ebenſo die Autorität des Neuen Teſtaments, welche Chriſtus gleichfalls von uns entfernt.

5) Dogma und Neues Teſtament können auch unbedenklich ihrer Autorität entkleidet werden. Dies ergiebt ſich wieder aus den Prinzipien Kierkegaards. Denn es giebt keinen „Schüler zweiter Hand", wie die „philoſophiſchen Biſſen" behaupten und die „Einübung im Chriſtentum" dem Sinne nach wiederholt. Alle Jünger Chriſti ſind ſich weſentlich gleich; wer wirklich an Chriſtus glaubt, muß ſeinen Glauben durch direkte Berührung mit Chriſtus erhalten haben. „Der Glaubende hat ſtets des Glaubens *Autopſie*; er ſieht nicht mit den Augen eines andern; er ſieht nur dasſelbe, was jeder Glaubende ſieht, mit den Augen des Glaubens." Müßte er mit den Augen eines andern ſehen, ſo wäre dieſer andre in Wahrheit ſein Gott. Auch wird jeder Glaubende ſeinen Glauben ſo mitteilen, daß der andre nicht meinen kann, er habe den Glauben, um den ſich's handelt, wenn er dem Glaubenden wieder glaubt. (Philoſ. Biſſen S. 263 ff.) Nun rührt aber weder das Dogma noch der Kanon von Chriſtus ſelbſt her, ſondern nur von Schülern Chriſti, die uns weſentlich gleich ſtehen. Auch bei den Worten, die wir von Chriſtus ſelbſt haben, darf nicht überſehen werden, was auch oft genug deutlich zu bemerken iſt, daß ſie uns nur durch den Mund von Schülern überliefert ſind. Soll nun die weſentliche Gleichheit aller Jünger Jeſu nicht bloße Phraſe

sein, sondern praktische Giltigkeit haben, so darf es nicht für „Glauben" gelten. daß man Christus mit den Augen des Neuen Testaments und des Dogmas ansieht, und es darf dies auch nicht als Glaubensforderung jemand zugemutet werden. Von einer „Autorität" des Neuen Testaments oder des Dogmas kann also keine Rede sein. Hiegegen streitet im Grunde gar nicht, daß Kierkegaard viel von der Autorität der Apostel zu reden weiß. Denn diese besteht genau genommen nur in der Vollmacht, die ihnen durch ihre Berufung zu teil wurde, die Menschen mit „Du" anzureden und als Sünder zu behandeln, während der, welcher keinen besondern göttlichen Auftrag hat, nur „geistweise" (wie man im Schwäbischen sagt) reden und nur mäeutisch auf die Menschen einwirken darf. Von einer Lehrautorität ist dabei eigentlich nicht die Rede. Eine ähnliche Autorität verleiht nach Kierkegaards früherer Annahme die Ordination, weshalb die richtige Predigt das „Du" gebrauchen, persönlich sein soll. Diese Autorität hat sich Kierkegaard in seinen letzten Kämpfen selbst angemaßt, indem er z. B. sagt: „wer Du auch seist, Du hast eine Sünde weniger auf dem Gewissen, wenn Du den öffentlichen Gottesdienst nicht mehr besuchst." Denn das ist doch keine Mäeutik mehr.

6) Die unter 3), 4) und 5) besprochenen Momente sind zusammengefaßt nochmals zu beachten, wenn ich nun auf Kierkegaards späteres Hauptstichwort, die „Gleichzeitigkeit mit Christus" zu sprechen komme. — Ich habe schon gesagt, daß nach Kierkegaard jeder, der wirklich glaubt, seinen Glauben von Christus selbst empfangen haben muß. Dies ist nicht etwa mystisch zu verstehen, wie man meinen könnte, sondern historisch; der Christus, von dem man den Glauben erhalten soll, ist nicht der erhöhte, mit dem man in eine unio mystica treten könnte, sondern der historische, erniedrigte Christus. Den Glauben bekommt man nur dadurch, daß man mit klarem, nüchternem Bewußtsein den Menschen Jesus von Nazareth vor Augen hat, der durch keinen äußeren, direkten Beweis (die Wunder konnten nach Kierkegaard nicht als solcher dienen) zeigen kann, daß er etwas ganz Besonderes sei, der deshalb als eingebildeter Gottessohn zunächst Aufsehen erregt,

dann verlacht, endlich gehaßt und getötet wird — daß man ihn klar und nüchtern vor Augen hat und nun von ihm die „Bedingung", den Blick bekommt, um in seiner Niedrigkeit seine Höhe zu sehen. Die Christenheit ist aus dieser Gleichzeitigkeit herausgetreten. „Man ist auf unerlaubte und ungesetzliche Weise ein von Christus Wissender geworden" — und glaubt gerade deshalb nicht (Einübung S. 40). Man weiß nämlich in der Christenheit ganz genau, daß die Erniedrigung Christi nur ein Intermezzo war, das sein Leben in göttlicher Hoheit unterbrach, oder eigentlich nicht unterbrach, da die Erniedrigung, wie Kierkegaard sich ausdrückt, nur Christi „Incognito" war. Man sieht den Erniedrigten gar nicht mehr und deshalb glaubt man an den Erhöhten eigentlich nicht. Dem sei so. Wer verrät aber dem Christen in ungesetzlicher und unerlaubter Weise immer wieder, daß Christus eigentlich der Erniedrigte gar nicht ist, als der er dasteht, sondern Gott, der sich gebären ließ, starb, vom Tode auferstand und nun wieder Gott ist, was er immer war? Ich denke doch, das von Kierkegaard so hochgeschätzte geoffenbarte Dogma und das inspirierte Neue Testament, welche jedem Christenkind vom 8. Lebensjahr an als absolute Wahrheit eingeprägt werden. Und es ist eine sinnlose, unnatürliche Zumutung, daß der Christ, um glauben zu können, nicht wisse, was er doch aus der inspirierten Bibel und dem geoffenbarten Dogma mit einer Sicherheit weiß, an der auch nur zu zweifeln eine Sünde ist. Müssen also die „18 Jahrhunderte" weg — „sonst ist das Christentum abgeschafft", erklärt Kierkegaard kategorisch — und muß die Gleichzeitigkeit wiederhergestellt werden, so muß zu allererst die Autorität des geoffenbarten Dogmas und der inspirierten Bibel weg; das Dogma muß wieder eine disputable Meinung werden und die Bibel wieder ein Buch, das Recht haben kann oder auch nicht. Das ist ja dasjenige, was die Situation der Gleichzeitigkeit am allerschärfsten charakterisiert, daß der Zeitgenosse Christi in keinem von der herrschenden Gesellschaft als absolute Wahrheit anerkannten Dogma schon den Schlüssel besaß, der alle Rätsel der Person Christi zum voraus löste. Ja, noch mehr: soll die Situation der Gleichzeitigkeit wieder hergestellt werden, so muß die Autorität Christi

weg. Denn anno 30 war er doch noch nicht offizielle Autorität wie heute, anno 1891. Wie kann ich auch Christus glauben, wer er sei und was er für mich zu bedeuten habe, wenn mir von meiner ganzen Umgebung von jeher gesagt und eingeschärft worden ist, daß ich Christus unbedingt alles glauben müsse? Soll die Situation der Gleichzeitigkeit wieder hergestellt werden, so muß Christus wieder werden, was er war: ein Mensch ohne offizielle religiöse Stellung, der genau so viel Aufmerksamkeit, Achtung, Vertrauen oder Glauben beanspruchen kann, als er sich durch die Macht seiner Persönlichkeit zu erwerben versteht. Dann, wenn nicht etwa Kierkegaard, aber vielleicht die Sozialdemokratie diese wahre Gleichzeitigkeit mit Christus wiederhergestellt hat — dann ist es wieder möglich, daß man, wie anno 30, erst, nach Überwindung eines sehr fühlbaren Widerstands, an ihn glaubt und ihm dann vielleicht auch nachfolgt.

Die wahre Situation der Gleichzeitigkeit und das Verhältnis zu Christus, wie es sich in ihr gestaltet, hat Kierkegaard nicht in den „philosophischen Bissen" und nicht in der „Einübung im Christentum" geschildert — dort kann er selbst sein unerlaubtes Wissen nie ganz verleugnen —, sondern an einem Orte, wo er gar nicht von Christus redet. Im Jahr 1844 glaubte ein Magister Adler eine Offenbarung von Christus zu haben, sprach dies in Schriften aus und wurde dafür seines Pfarramtes entsetzt. Dies gab Kierkegaard Veranlassung, eingehend zu untersuchen, wie sich eine Offenbarung „in der Situation der Gegenwart" ausnehmen müsse, wie sich der Träger derselben korrekt zu benehmen habe, welche Aufnahme er erwarten und verlangen könne, und wie sich seine Zeitgenossen richtig zu ihm zu stellen haben. Hierbei findet Kierkegaard selbstverständlich, daß der Offenbarungsträger keinen kritiklosen Glauben verlangen könne, daß man ihm gar nicht kritiklos glauben dürfe, ihn aber natürlich ebensowenig a priori, kritiklos verwerfen dürfe. Wie kann man aber eine Offenbarung kritisieren? Direkt kann ein Kritiker dem Offenbarungsträger nichts anhaben; denn indem dieser seine Aussagen auf eine Offenbarung zurückführt, behauptet er ja selbst etwas vorzubringen, auf das ein andrer Mensch nicht kommen würde, was diesem also unwahrscheinlich oder unglaublich

erſcheinen müſſe. Dann kann aber der Kritiker daraus, daß ihm die Ausſagen des Betreffenden unwahrſcheinlich oder unglaublich ſind, nicht ſchließen, daß dieſelben falſch ſeien. Inſofern iſt durch das Vorgeben einer Offenbarung alle Kritik entwaffnet. Aber ſie kehrt in andrer, gefährlicherer Form wieder. Sie achtet nun darauf, ob das Offenbarungsorgan an ſeine eigene Offenbarung glaubt; ob es wirklich weiß, daß es mit dem Vorgeben einer Offenbarung ſich allen Menſchen gegenübergeſtellt hat, daß es nun allein auf Gott und auf ſich ſteht; ob es ſeiner Situation entſprechend ſich zu benehmen weiß, ſich nicht auf Menſchen beruft, auch nicht auf Beweiſe, durch welche ſich jeder von dem überzeugen könnte, was es durch eine Offenbarung erfahren haben will; ob es alſo nicht indirekt ſich ſelbſt Lügen ſtraft. (Eſt. Pap. 1844—46, S. 504 u. ſonſt.) Das muß auch auf Chriſtus paſſen, der ja auch eine „Offenbarung in der Situation der Gegenwart“ war, und die beſchriebene Art von Kritik muß jedem Menſchen gegen Chriſtus freiſtehen — wie auch jede andre; nur würde dieſe ſich ſelbſt lächerlich machen, wenn ſie etwa Chriſtus material kritiſieren wollte. Man ſieht nun leicht, daß der Zeitgenoſſe einer Offenbarung ſeine natürlichen, guten Augen braucht und kein „Dogma“ und keinen „Kanon“ reſpektiert — die es in der Gegenwart, da die Offenbarung geſchieht, eben gar nicht giebt.

7) In der Situation der Gleichzeitigkeit giebt es keine Autorität. Alſo überhaupt: es giebt im Chriſtentum keine Autorität. Das ergiebt ſich aus Kierkegaards Prämiſſen. Wie ſoll aber das Chriſtentum verkündigt und vertreten werden? Ganz einfach; die Bibel wird als Buch wirken, was ſie als Buch unter andern Büchern wirken kann; iſt ſie das, was die Chriſtenheit von ihr ſagt, ſo wird ſie immer einen Kreis von Zuhörern haben, ſo gewiß als Shakeſpeare und Göthe immer Leſer haben werden, auch wenn ſie durch kein Dogma für große Dichter erklärt werden. Ebenſo wird das Dogma als Behauptung unter Behauptungen ſich immer Beachtung erwerben, wenn es anders die direkte oder paradoxe Wahrheit iſt, welche man in ihm ſieht. Durch beide wird auch Chriſtus wirken, und er wird vielleicht mehr wirken, wenn er durch die ſteife Rüſtung, die man ihm im Dogma, durch das weite, bauſchige Gewand, das man ihm in einer inſpirierten

Offenbarungsurkunde umgelegt hat, nicht mehr beengt ist. Allerdings haftet dieser Wirksamkeit ein Mangel an, den aber weder das Dogma noch der Kanon ergänzen kann, ein Mangel, den die römische Kirche eingesehen und in ihrer Weise vortrefflich beseitigt hat: Christus hat am Beginn unsrer Zeitrechnung gewirkt und wir leben im 19. Jahrhundert; Christus hat seine Wirksamkeit auf seine Zeit berechnet und wir leben in unsrer Zeit; seine Wirksamkeit muß, wenn sie im einzelnen praktisch werden soll, doch erst in unsre Zeit übersetzt werden. Kierkegaard hat diese Schwierigkeit, so viel ich weiß, nicht besonders besprochen, aber theoretisch und praktisch gelöst. Der persönliche Vertreter Christi, der nicht zu entbehren ist, wenn das Werk Christi kräftig in die Gegenwart übersetzt und in ihr fortgesetzt werden soll, ist nicht ein unfehlbarer Papst, auch kein Landesbischof oder Konsistorium, überhaupt keine offizielle Persönlichkeit oder gar Versammlung, sondern der durch Christi historische Nachwirkung an- und aufgeregte, von Gott erzogene, ausgerüstete und autorisierte Wahrheitszeuge, der „Berufene". Er predigt der Gegenwart. Er kann und wird, um den historischen Zusammenhang zu zeigen, Christi Worte gebrauchen; er wird nämlich die Schäden seiner Zeit strafen, wie Christus seine Zeit strafte, wird das aber nolens volens kraft seiner Autorität thun — denn wenn Kierkegaard, wie er es that, die Reden Christi gegen die Pharisäer Martensen und der dänischen Geistlichkeit zueignete, so hat er das doch nicht den Worten Christi entnommen, sondern in eigener Machtvollkommenheit gethan. So tritt der Wahrheitszeuge auf. Er hat keine Autorität — wer sollte sie ihm geben? —, aber er ist Autorität, denn er beweist „Myndighed", ἐξουσία, und redet nicht wie die Schriftgelehrten. Was ihm Autorität giebt, ist nur das, daß er seine Person einsetzt, und dies thut er, weil er muß. Durch ihn wird das Werk Christi fortgesetzt; durch ihn wirkt Gott auf die Gegenwart. Die Menschen können natürlich mit ihm anfangen, was sie wollen, da er ja keine Autorität und Macht hat; und wenn er seine ἐξουσία braucht, wie er soll, so werden sie nicht fein mit ihm fahren. Doch läßt sich da nichts machen; das ist einmal Gottes Ordnung, daß der Wahrheitszeuge ein Opfer sein muß, und man kann darin sogar

eine schöne Ordnung finden. Die Menschen aber haben die Verantwortung dafür, wie sie mit ihm umgegangen sind.

8) Hiermit sind wir auch zu dem Punkte gelangt, an dem die von verschiedenen Punkten ausgehenden und oft weit divergierenden religiösen Gedankenreihen Kierkegaards sich wieder vereinigen. Die streng religiöse Existenz, deren formale Entwickelung wir unter II allgemein, ohne besondere Rücksicht auf Christus schilderten, tritt nach Christus nur in der Form des Wahrheitszeugen Christi auf. Die entscheidenden Eindrücke, die diesen in die religiöse Existenz hinein- und in ihr fortgetrieben, werden von der Person Christi ausgegangen sein. Er ist von Christus historisch abhängig und steht ewig unter ihm. Aber neben dem Einfluß Christi wird ihn eine spezielle Erziehung durch Gott, auf die er bewußt eingehen muß, zu dem machen, was er wird. Diese Erziehung wird ihn immer durch schwere Leiden und tiefes Schuldbewußtsein führen. Dies ist unentbehrlich, da er immer zu einer gefährlichen Mission benützt werden wird: er hat dagegen aufzutreten, daß das „Bestehende" sich selbst vergottet — er ist der göttliche Revolutionär, der das Bestehende in Unruhe zu halten hat, damit es nicht gänzlich stagniert. Da er gegen Autoritäten auftreten muß, so kann er der speziellen Vollmacht von Gott nicht entbehren. In seinem Auftreten setzt er das Werk Christi frei fort; denn eine gesetzliche Gebundenheit an Christus gestattet der „Augenblick" nicht.

Doch erliege ich hier schon wieder der Versuchung, Ideen Kierkegaards frei zu kombinieren und zu ergänzen und so eine Theorie herzustellen, die Kierkegaard hätte haben können, die er aber doch nicht hatte. Um mit einem Satz zu schließen, der sicher von dem wirklichen, nicht nur von einem möglichen Kierkegaard gilt, bemerke ich noch: Damit, daß Kierkegaard das „offizielle" Christentum der bestehenden Kirche schließlich unbedingt verworfen hat, fällt natürlich auch die Autorität von Bibel und Dogma, ob nun Kierkegaard das will, oder ob er es nicht will. Denn ohne Kirche ist die Bibel, was ihr Name besagt: ein Buch; und ohne Kirche ist das Dogma, was sein Name besagt: eine Meinung.

Da ich in dem Bestreben, meinem Helden möglichst gerecht zu werden, sehr frei mit ihm umgegangen bin, so bitte ich den Leser, der sich für die Sache interessiert, meiner Auffassung die ziemlich abweichende entgegenzustellen, welche A. Bärthold in verschiedenen Schriften niedergelegt hat. Zu vergleichen wäre insbesondere: „Zur theologischen Bedeutung Sören Kierkegaards, Halle, Fricke, 1880" und „Geleitbrief für Sören Kierkegaards ‚Ein Bißchen Philosophie', Leipzig, Fr. Richter 1890." Der Gegensatz zwischen A. Bärtholds und meiner Auffassung rührt, wenn ich recht sehe, insbesondere davon her, daß jener die kirchlich loyalen Schriften Kierkegaards von den „philosophischen Bissen" bis „zur Selbstprüfung" zum Ausgangspunkt nimmt, welche auf „Unruhe zur Verinnerlichung" innerhalb des Rahmens der Kirche hinzielen, während mir das letzte revolutionäre Auftreten Kierkegaards den Schlüssel seines Lebens und Wirkens zu enthalten scheint und ich in der Beleuchtung, die es gewährt, zu entdecken glaube, daß schon seine Entwicklung von 1835 an und dann insbesondere seine „ästhetische" Schriftstellerei 1843—45 Bahnen einschlagen, die über das kirchliche Christentum hinaus und in schroffen Gegensatz zu ihm bringen, und daß dies auch in den loyalen Schriften unter dem Namen des Climacus, Kierkegaards selbst und des Anticlimacus, sowie in „zur Selbstprüfung" unverkennbar durchschimmert.

Sodann bitte ich den Leser, zur Würdigung Kierkegaards sich dessen zu erinnern, was A. Harnack im ersten Band seiner Dogmengeschichte, im 1. bis 3. Kapitel des 2. Buchs, über die Fixierung und allmähliche Verweltlichung des Christentums als Kirche sagt. Es läßt sich, wie ich glaube, in vielen einzelnen Punkten genau nachweisen, daß Kierkegaard im Lauf seiner Entwicklung die Schritte, durch welche die katholische Kirche entstand, zurückgenommen und so — sehr wider Willen — den urchristlichen „Enthusiasmus" wieder entdeckt hat. Sein letztes Auftreten, das Martensen, wie er sagt, immer eine unheimliche Erinnerung blieb, ist nichts als die entschiedene Verwerfung des abgeschwächten, offiziellen, katholischen Christentums, wie sie sich aus dem urchristlichen Enthusiasmus mit logischer Folgerichtigkeit ergiebt. Neu ist

an Kierkegaard dies, daß sein Enthusiasmus erst gegen eine äußerst vorsichtige Reflexion aufkommen und sich stets gegen eine solche behaupten, vor ihr als echt legitimieren mußte. Insofern ist er das genaue Gegenteil von einem „Enthusiasten". Deshalb ist aber auch sein Enthusiasmus nicht der „Verwilderung" anheimgefallen. Wenn er in seiner letzten Zeit erklärte, daß er eigentlich gar nichts wolle, als menschliche Redlichkeit, ein redliches Verhältnis zu den christlichen Idealen, eine redliche Unterwerfung unter sie, oder eine redliche Ablehnung derselben, aber ja keine vertuschende christliche Phrase — so war das Enthusiasmus, aber doch zugleich eine so nüchterne Besonnenheit, wie man sie von einem Enthusiasten nicht erwarten sollte. — Verschweigen will ich zum Schlusse nicht, daß Kierkegaard — wie das vorkatholische Christentum — enkratitische Neigungen hatte. Doch hängt dies mit seinen sonstigen, äußerst nüchternen Anschauungen nur lose zusammen, soweit man es überhaupt als fehlerhaft bezeichnen kann.

Der Kern der Corneliuserzählung Act. 10, 1—11, 18.

Von

Hans Hinrich Wendt.

Zu denjenigen Stücken der Apostelgeschichte, welche den Vorwurf erfahren haben, ungeschichtliche, tendenziöse Gebilde zu sein, gehört bekanntlich vor Allem die Erzählung von der Bekehrung des römischen Hauptmannes Cornelius durch Petrus. Es sind in der That erhebliche Anstöße und Schwierigkeiten, welche diese Erzählung darbietet. Einerseits wird der bedeutsame Vorgang, daß das Haupt der Urgemeinde zum ersten Male mit einem Heiden in Haus- und Speisegemeinschaft eintritt und ihm und seinen Angehörigen das christliche Evangelium verkündigt und die Taufe mittheilt, nicht als Product einer verständlichen geschichtlichen und psychologischen Entwicklung, sondern als Folge solcher wunderbarer Einwirkungen hingestellt, durch welche die in Betracht kommenden Hauptpersonen zu ihren entscheidenden Schritten getrieben werden, ohne ein deutliches Bewußtsein der Consequenzen derselben zu haben. Andrerseits steht der Umstand, daß die principielle Bedeutsamkeit dieser Heidenbekehrung für die allgemeine Frage nach dem Bestimmtsein des christlichen Heils für die Heiden ohne die Bedingung ihrer Beschneidung nicht nur indirect durch die große Ausführlichkeit der Erzählung hervorgehoben, sondern auch direct als eine damals und später von Petrus und von den Mitgliedern der jerusalemischen Gemeinde ausdrücklich anerkannte hingestellt wird (10, 34—36. 11, 18 vgl. 15, 7—9. 14), in Widerspruch

zu der von Paulus Gal. 2 bezeugten Thatsache, daß bis zu dem sogenannten Apostelconvente die Berechtigung der von ihm betriebenen Heidenmission seitens der Urgemeinde in Jerusalem nicht bestimmt anerkannt und zum Theil energisch bestritten war. Während Petrus nach diesem Berichte der A. G. als von Gott zur Bekehrung der Heiden und zur Aufhebung der den Verkehr zwischen Judenchristen und Heidenchristen hemmenden jüdischen Speisegebote aufgefordert erscheint, wird er von Paulus als der Apostel bezeichnet, dem von Gott das „Evangelium der Beschneidung" anvertraut ist (Gal. 2, 7 f.), und wird von Paulus erzählt, daß Petrus sich später in Antiochia durch sein charakterloses Schwanken mit Bezug auf die Tischgemeinschaft mit den unbeschnittenen Heidenchristen schweren Vorwurf zugezogen habe (Gal. 2, 12). Muß man nicht aus diesen Gründen die Geschichtlichkeit der Corneliuserzählung beanstanden und in Anbetracht der auch sonst erkennbaren Tendenz der A. G., die in der apostolischen Zeit bestandenen Gegensätze zu verdecken und auszugleichen, das Urtheil fällen, der Verfasser der Apostelgeschichte habe zwischen den Berichten von der Berufung des Paulus zum Apostel und von den Anfängen seiner Wirksamkeit als Heidenmissionar (11, 25 f. 13, 1 ff.) diese künstlich gebildete Erzählung von der wunderbaren Berufung des Petrus zur Heidenbekehrung eingeschoben, um so den Petrus in seinen Erlebnissen und in seinem Wirken dem Paulus zu paralleliſiren und an Stelle des Conflictes zwischen Paulus und der Urgemeinde in Sachen der Heidenmission vielmehr das prinzipielle Begründet- und Anerkanntsein der paulinischen Heidenmission durch den Hauptvertreter der Urgemeinde zur Darstellung zu bringen?

Ich meine, daß diese Folgerung aus den angeführten, Bedenken und Anstoß erregenden Umständen der Erzählung doch viel zu weit gehen würde. Man muß meines Erachtens in Betreff der A. G. im Allgemeinen mit der offenen Anerkennung, daß diese Schrift als Product der nachapostolischen Generation keineswegs ein ganz authentisches und objectives, sondern vielmehr ein in vielen Punkten frei ausgeführtes und idealisirtes, zum Theil auch offenbar unvollständiges und unrichtiges Bild von der Ge-

ſchichte der apoſtoliſchen Zeit entwirft, doch das Urtheil verbinden, daß ſie in vielen und zwar wichtigen Theilen eine Bearbeitung guter älterer Ueberlieferungen iſt und werthvolles Material zur Geſchichte der apoſtoliſchen Zeit einſchließt. Die ſeitens der Tübinger Schule an der A. G. geübte Kritik, welche das große Verdienſt hat, zuerſt methodiſch den geſchichtlichen Werth des Berichtes der A. G. geprüft und auf ſeine bedeutſamen Mängel und Anſtöße energiſch hingewieſen zu haben, iſt doch vielfach über das rechte Maß hinausgegangen, indem ſie auch ſolche Mittheilungen als tendenziöſe Erdichtungen des Schriftſtellers verdächtigt hat, deren geſchichtliche Wahrheit ſich bei unbefangener, nicht ſchablonenhafter Beurtheilung ganz wohl verſtehen läßt, auch wenn man mit voller Entſchiedenheit den Grundſatz geltend macht, daß die Briefe des Paulus als Documente aus der apoſtoliſchen Zeit ſelbſt zum ſicheren Maßſtabe für die Beurtheilung aller anderweitigen Ueberlieferung über die apoſtoliſche Zeit genommen werden müſſen. So, meine ich, muß man auch in Betreff unſerer Corneliuserzählung urtheilen: auch wenn man freimüthig anerkennt, daß in ihr ungeſchichtliche Elemente, Producte einer ſpäteren, die wirklichen Verhältniſſe und Entwicklungen der apoſtoliſchen Zeit nicht mehr richtig würdigenden Auffaſſung, enthalten ſind, ſo darf man dieſes Urtheil doch nicht ſchnell mit Bezug auf den ganzen Beſtand der Erzählung verallgemeinern. Man kann von dieſen ungeſchichtlichen Elementen, in welchen ſich die Beurtheilung und detaillirende Ausführung des nachapoſtoliſchen Schriftſtellers darſtellt, einen Kern der Erzählung unterſcheiden, gegen deſſen Geſchichtlichkeit ſich keine berechtigten Einwendungen erheben laſſen. Daß der Verfaſſer der A. G. für ſeine Erzählung überhaupt eine Anknüpfung in einer geſchichtlichen Thatſache oder in einer älteren Ueberlieferung gehabt habe, pflegt freilich auch von denen nicht ausgeſchloſſen zu werden, welche den ungeſchichtlichen Charakter der uns vorliegenden Erzählung beſonders betonen. Aber theils bezweifeln dieſelben, daß wir jetzt von dieſem möglichen geſchichtlichen Anknüpfungspunkte noch etwas Sicheres erkennen können[1], theils geben ſie der Vermuthung Raum,

[1] Vgl. C. Weizſäcker, das apoſtoliſche Zeitalter, S. 89.

daß die zu Grunde liegende geschichtliche Thatsache jener den Petrus und die Speisegemeinschaft mit den Unbeschnittenen betreffende Fall in Antiochia, Gal. 2, 11 ff., oder ein ähnlicher Vorgang aus dem späteren Leben des Petrus gewesen sei, den der Verfasser der A. G. zu unserer Erzählung umgebildet und in eine frühere Zeit zurückdatirt habe.[1] Ich dagegen meine, daß man bei Berücksichtigung der allgemeinen Art, wie der Verfasser der A. G. auch sonst sein Material verarbeitet hat, und bei Beachtung gewisser Unebenheiten in dem uns vorliegenden Berichte gute Anhaltspunkte dazu gewinnt, um — nicht zwar im Einzelnen, wohl aber im Großen und Ganzen — einen dem Verfasser der A. G. überlieferten Kern von seiner Bearbeitung zu unterscheiden, und daß dieser Kern der Erzählung sich als eine psychologisch und geschichtlich verständliche Ueberlieferung begreifen läßt, die uns zur Bereicherung unserer Erkenntniß der Personen und Entwicklungen der apostolischen Zeit dient.[2]

Zuerst muß man auf eine solche einzelne Erzählung der A. G. das allgemeine Urtheil anwenden, daß der Verfasser der A. G. sich gar nicht die Aufgabe gestellt hat, nach Art eines modernen wissenschaftlichen Geschichtsschreibers nur eine acten- und quellenmäßige Feststellung des geschichtlichen Thatbestandes zu geben, mit strenger Ausschließung aller ausschmückenden Zuthaten seiner eigenen Phantasie, sondern daß er vielmehr das Detail seiner Erzählungen frei ausgeführt hat, und zwar vor allem in erbaulichem Interesse. Man wird der A. G. nur dann gerecht, wenn man in erster Linie diesen erbaulichen Zweck würdigt, als den einzigen Nebenzweck, den der Verfasser bewußt mit seinem Hauptzwecke, eine Geschichte der wichtigsten Ereignisse der Apostelzeit zu geben, verbunden hat und der ihm mit dem Wesen dieses Hauptzweckes unmittelbar vereinbar, ja durch denselben gefordert erschien.

---

[1] Vgl. A. Jacobsen, die Quellen der Apostelgeschichte, Berlin 1885, S. 14. O. Pfleiderer, das Urchristenthum, S. 572. H. Holtzmann, Hand-Commentar zum N. Test. I, S. 367.

[2] Vgl. meine Beurtheilung in der Bearbeitung von Meyer's krit.-exeg. Handbuch über die Apostelgeschichte, 6. Aufl., S. 238 ff.; auch P. Feine in den Jahrbüchern für prot. Theol. 1890, S. 111 ff. und 124 ff.

Aus diesem Erbauungszwecke ist es zu erklären, daß er die Personen und Zustände der apostolischen Zeit in einer idealisirenden Beleuchtung dargestellt hat, solche Züge besonders hervorgehoben und liebevoll ausgeführt hat, welche ihm schöne Beispiele und Lehren der Frömmigkeit zu enthalten schienen, unerfreuliche Disharmonien dagegen, sofern nicht auch gleich ihre befriedigende Lösung mitgetheilt werden konnte, überging und namentlich in den längeren Reden der Hauptpersonen bei bedeutsamen Situationen die erbaulichen Momente der Geschichte zum Ausdrucke zu bringen suchte. Wer dies im allgemeinen anerkennt, wird natürlich auch in der breiten Ausführung der erbaulichen, vorbildlichen und belehrenden Züge unserer Corneliuserzählung die frei gestaltende Hand des Verfassers der A. G. sehen, also namentlich in der Schilderung, wie die Frömmigkeit des heidnischen Mannes von Gott anerkannt worden sei (10,2—6. 22), wie der Heide den Auftrag Gottes, obgleich er dessen letztes Ziel nicht kannte, gehorsam ausgeführt (V. 7 f.) und voll Erwartung und Ehrfurcht den ihm von Gott zugeführten Apostel aufgenommen habe (V. 24—33), und wie Petrus dann in seiner Rede das Wohlgefallen Gottes an jedem frommen Menschen ohne Ansehn der Person und Nation hervorgehoben (V. 34 f.) und die Heilsbotschaft von dem Messias Jesus, von seinem Wirken und Sterben, von seinem Auferwecktsein und Erschienensein nach seinem Tode, und von seiner Heilsbedeutung für alle Glaubenden verkündigt habe (V. 36—43).

In diesen erbaulichen Ausführungen nun, in denen sich auch viele Anklänge des Wortes und Gedankens an andere Schilderungen und Reden der A. G. finden, kommt natürlich die Anschauungsweise zum Ausdruck, welche der Verfasser der A. G. als Glied der nachapostolischen Generation hatte. Dies gilt namentlich von der Rede des Petrus. So wenig wir dieselbe als authentisch petrinisch betrachten dürfen, so wenig dürfen wir sagen, daß der Verfasser der A. G. hier künstlich dem Petrus paulinische Gedanken geliehen habe. Nicht in bewußter Tendenz, sondern in der naiven Voraussetzung, daß er damit das im Wesentlichen Richtige treffe, läßt er den Petrus eine solche Beurtheilung des Cornelius-falles geben, wie sie der Anschauungsweise des Heidenchristenthums

in der nachapostolischen Generation entsprach. Für diese nachapostolische Anschauungsweise waren nicht die specifisch paulinischen Ideen in ihrer ursprünglichen Auffassung und Begründung charakteristisch, sondern die Vorstellung von der universalistischen Bestimmung des Christenthums verbunden mit einer moralistischen Vorstellung über die Bedingung der christlichen Heilserlangung, und zugleich die geschichtliche Vorstellung, daß es schon die ursprünglichen Jünger Jesu gewesen sein müßten, welche die universalistische Ausbreitung des christlichen Evangeliums unternommen hätten. Gemäß dieser Anschauungsweise erschien es als selbstverständlich, daß Petrus in einem solchen Falle, wo er auf göttliches Geheiß einem frommen Heiden das christliche Evangelium verkündigte, gleich die allgemeingültigen Consequenzen des Falles für das Verhältniß der christlichen Heilspredigt zu der Heidenwelt überhaupt hervorgehoben habe (10, 35. 43), und daß diese allgemeingültige Bedeutung des Falles damals auch seitens der übrigen Glieder der Urgemeinde ausdrückliche Anerkennung gefunden habe (11, 18).

Allein auch wenn man das Unberechtigtsein einer solchen Eintragung der nachapostolischen Anschauungsweise in die Darstellung der apostolischen Zeit im Allgemeinen erkennt und speciell einsieht, daß das in unserer Corneliuserzählung berichtete principielle Anerkanntsein der universalen Bestimmung der christlichen Heilsbotschaft für die glaubenden Heiden durch Petrus und die Urgemeinde sich nicht reimt mit der späteren unsicheren Stellung des Petrus und der Urgemeinde zur Heidenmissionsfrage, hat man noch keinen triftigen Grund, die Geschichtlichkeit des ganzen Bestandes unserer Corneliuserzählung zu beanstanden. Die ungeschichtlichen Elemente liegen in denjenigen Parthieen, welche sich leicht als freie, in erbaulicher Absicht gegebene Ausführungen des Verfassers der A. G. erkennen lassen. Diese Ausführungen sind aber für uns das verhältnißmäßig Nebensächliche an der Erzählung. Auch wenn wir von ihnen absehen, bleibt noch ein Hauptbestand der Erzählung übrig, dessen geschichtlicher Werth einer besonderen Prüfung zu unterwerfen ist.

Zu diesem Hauptbestande gehört die Schilderung der Vision des Petrus und die Mittheilung, daß Petrus unter dem Eindrucke

dieſer Viſion ſich entſchloſſen habe, den aus Caeſarea an ihn geſandten Boten zu folgen und zum Zwecke der Predigt des Evangeliums von Jeſus in eine zeitweilige Haus- und Speiſegemeinſchaft mit dem heidniſchen (zwar als ſogenannter φοβούμενος τὸν θεόν den jüdiſchen religiöſen Anſchauungen zugethanen, aber unbeſchnittenen und deshalb für das jüdiſche Urtheil unrein heidniſchen) Manne einzutreten, trotz der damit verbundenen Verletzung der jüdiſchen Reinigkeitsgeſetze; daß er ferner, als ſich die Erſcheinung des gloſſolaliſchen Redens bei dem Heiden und deſſen Angehörigen zeigte, denſelben auch die Taufe nicht vorenthalten habe; daß er endlich bei ſeiner Rückkehr nach Jeruſalem ſeitens der dortigen Gemeindeglieder wegen dieſes Haus- und Speiſeverkehrs mit den Unbeſchnittenen zur Verantwortung gezogen ſei, ſich aber durch den Hinweis auf die wunderbaren göttlichen Weiſungen, die er erfahren habe, zu rechtfertigen vermocht habe. Trotzdem der Verfaſſer der A. G. ſowohl dem Petrus (10, 34 f.), als auch den Gliedern der Urgemeinde (11, 18) eine ſolche verallgemeinernde Beurtheilung dieſes Corneliusfalles in den Mund legt, aus welcher man die Folgerung ziehen könnte, daß nun die principiell als richtig anerkannte univerſaliſtiſche Heidenmiſſion auch praktiſch von Petrus und ſeinen Genoſſen weiter betrieben worden wäre, leſen wir doch in der A. G. von ſolchen praktiſchen Conſequenzen dieſes Corneliusfalles nichts. Dieſer eine Fall der Verkündigung des chriſtlichen Evangeliums an einem in einer paläſtinenſiſchen Stadt wohnhaften Heiden und ſeiner Familie bleibt vielmehr der einzige, und es wird ſpäter auf ihn als auf ein längſt vergangenes Ereigniß zurückgeblickt (15, 7—9). Ebenſo iſt davon, daß Petrus oder andere Genoſſen der Urgemeinde den Haus- und Speiſeverkehr mit jenem zur chriſtlichen Ueberzeugung gebrachten Heiden weiterhin fortgeſetzt hätten, keine Rede; es iſt vielmehr offenbar gedacht, daß dieſer Verkehr nur das eine Mal einige Tage lang beſtanden hat. Bei unſerer Beurtheilung des erzählten Ereigniſſes iſt dieſes thatſächliche Vereinzeltbleiben deſſelben als ein bedeutſamer Umſtand mit zu berückſichtigen.

Die geſchichtliche Möglichkeit dieſes Ereigniſſes iſt nun daran zu prüfen, ob es in einen verſtändlichen Einklang zu bringen iſt

mit den uns anderweitig bekannten auf Petrus und die jerusalemische Urgemeinde bezüglichen Thatsachen der apostolischen Zeit. Zu diesen Thatsachen gehört aber nicht allein das, was uns Paulus Gal. 2 über das Verhalten des Petrus und der jerusalemischen Gemeinde mittheilt. Wir würden die Frage, ob unser in der A. G. berichtetes Ereigniß stattgefunden haben kann, wenn doch Petrus und die Urgemeinde später jene von Paulus bezeugte Verhaltungsweise gezeigt haben, voreilig beantworten, wenn wir nicht gleich von vornherein mitberücksichtigen wollten, was uns noch sonst über Petrus sicher bekannt ist. Wir wissen von ihm, daß er früher bei Lebzeiten Jesu einer von dessen ersten und nächststehenden Jüngern war, ein Glied des vertrautesten Kreises, dem Jesus auch die der großen Menge seiner Zuhörer unverständlichen Gedanken einzuprägen und zu erklären suchte (vgl. Mc. 4, 10 ff., 7, 17 ff., 9, 30 ff., 10, 10. ff.); daß er trotz mannigfachen schweren Mangels an Verständniß gegenüber der Lehre Jesu doch der erste in diesem Jüngerkreise war, in dem auf Grund der erziehlichen Einwirkungen Jesu die Erkenntniß von der Messianität derselben zum offenen Bekenntnisse heranreifte (Mc. 8, 29) und daß Jesus selbst ihm den Beinamen „Felsenmann" gegeben hat, weil er in ihm eine feste Stütze seiner Gemeinde erkannte (Mc. 3, 16, vgl. Mt. 16, 18). Die Frage nach der geschichtlichen Möglichkeit des in Act. 10 berichteten Ereignisses muß also genauer folgendermaßen gestaltet werden: ist der Grundbestand dieses Ereignisses geschichtlich verständlich, wenn wir einerseits die geschichtlichen Antecedentien des Petrus als eines nächststehenden Jüngers Jesu bei dessen Lebzeiten und andrerseits das spätere Auftreten des Petrus in Jerusalem und in Antiochia dem Paulus gegenüber berücksichtigen?

Wir haben also zuerst in Betracht zu ziehen, daß Jesus selbst und seine Jünger während des Zusammenlebens mit ihm die pharisäisch-jüdische Gesetzesobservanz keineswegs streng eingehalten, sondern vielmehr durch Nichtbetheiligung an den pharisäischen Fasten (Mc. 2, 18), durch solche Bethätigung am Sabbath, die den Pharisäern als unerlaubt galt (Mc. 2, 23 f., vgl. Mt. 12, 5—7), durch Unterlassung solcher Waschungen vor dem Essen, die den Phari-

säern als Bedingungen des „Reinbleibens" erschienen (Mc. 7, 2—5) und durch Tischgemeinschaft mit solchen Leuten, die von den Pharisäern als unrein und verunreinigend betrachtet wurden (Mc. 2, 15 f.), mannigfachen Anstoß erregt und sich Vorwürfe zugezogen haben. Auch Petrus hat sich jedenfalls bei Lebzeiten Jesu diese Freiheiten gegenüber der pharisäischen Observanz erlaubt. Jesus hat aber nicht nur die pharisäisch-traditionellen Erweiterungen des jüdischen Ceremonialgesetzes als ungültig betrachtet (Mc. 7, 6—13), sondern auch das Bewußtsein seines innerlichen Freiseins von dem alttestamentlichen Ceremonialgesetze selbst zum Ausdruck gebracht (Mc. 2, 27 f., vgl. Mt. 17, 25 f.) und speziell in den bedeutsamen Aussprüchen Mc. 7, 14—23 die prinzipielle Werthlosigkeit aller levitischen Reinigungen für das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott hervorgehoben. Weil er von der Grundanschauung ausging, daß für Gott nur die Gesinnung (καρδία) des Menschen in Betracht komme (Lc. 16, 15), urtheilte er, daß nicht das, was von außen her in den Menschen eingehe, sondern nur das, was aus ihm weggehe, ihn entweihe, sofern das von außen her an und in ihn Kommende, Speisen und andere physische Einflüsse, auch etwas äußerliches an ihm blieben und nicht seine Gesinnung bedingten, während die von ihm ausgehenden bösen Gedanken und Handlungen als Ausflüsse seiner Gesinnung ihn vor Gott unrein machten. Zwar hat Jesus bei seiner immer maßvollen, von richtigem Verständniß für die geschichtliche Entwicklung der Gottesoffenbarung und von pietätvollem Trachten nach Anknüpfung an den gegebenen Bestand dieser Gottesoffenbarung getragenen Anschauung keineswegs in radicaler Weise die durch das mosaische Gesetz gegebenen cultischen und ceremonialen Ordnungen seines Volkes für sich und seine Jünger einfach außer Geltung gesetzt. Wohl aber ist er sich deutlich ihres nur relativen Werthes bewußt gewesen und hat er auch seine Jünger zur Erkenntniß dieser Relativität ihres Werthes zu erziehen gesucht.[1] Dürfen wir nun denken, daß diese Erziehung ohne Einfluß auf die spätere Entwicklung seiner Jünger geblieben ist? Jedenfalls haben dieselben später sich seiner bedeutsamen Aus-

[1] Vgl. meine Lehre Jesu II (Göttingen 1890), S. 220 ff. und 245 ff.

sprüche über den blos relativen Werth der cultischen und ceremonialen Gesetzesordnungen erinnert und diese Aussprüche in ihrer eigenen apostolischen Verkündigung über Jesus so weiterüberliefert, daß sie in unserer evangelischen Literatur ihren Platz gefunden haben. Wir haben guten Grund dazu, gerade Petrus als den ursprünglichen Ueberlieferer der in unserem Marcusevangelium enthaltenen Mittheilungen über die freie Stellung Jesu zum alttestamentlichen Cultus- und Ceremonialgesetze zu betrachten. Ist es psychologisch denkbar, daß diese Jünger Jesu, speziell Petrus, in der Folgezeit einerseits diesen Schatz von Erinnerungen treu bewahrten und weitergaben und andrerseits doch selbst in einer beschränkten jüdischen Vorstellung von dem unbedingten Werthe und der ausnahmslosen Geltung der cultischen und ceremonialen Ordnungen befangen waren? Wir können es zwar wohl begreifen, daß auch die Urapostel nach dem Tode Jesu bei der Stellung und Wirksamkeit im Volke Israel, die sie als eine ihnen von Gott zugewiesene betrachteten, es für ihre Pflicht hielten, ebenso wie bei Lebzeiten Jesu, das jüdische Cultus- und Ceremonialgesetz treu zu beobachten; aber dadurch war nicht ausgeschlossen, daß die von Jesus gelernte freie Beurtheilung dieses Gesetzes in ihrem Bewußtsein nachwirkte. Aus dieser Nachwirkung allein ist das Auftreten des Stephanus in der Urgemeinde zu erklären, welcher unter der Anklage stand, er habe gelehrt, daß Jesus von Nazareth die Tempelstätte zerstören und die von Mose gegebenen Sitten ändern werde (Act. 6, 14) und welcher in seiner großen Vertheidigungsrede (Cap. 7) geschichtlich die Wahrheit des Gedankens zu begründen suchte, daß die Tempelstätte in Jerusalem nicht der stets und an sich gültige Ort der Gottesoffenbarung und Gottesverehrung sei.

Ferner aber müssen wir in Betracht ziehen, daß Jesus trotz der deutlichen Erkenntniß, daß sich seine directe Berufsaufgabe auf das Volk Israel richtete (Mc. 7, 24 ff.) und daß auch seine Jünger bei seinen Lebzeiten die Botschaft vom Reiche Gottes nicht über die Grenzen Israels hinauszutragen hätten (Mt. 10, 5 f.), doch nicht die partikularistisch jüdische Vorstellung gehabt hat, daß das messianische Heil nur für die Israeliten als die Nachkommen Abrahams bestimmt sei. Er hat nicht nur, wo er bei einzelnen

Heiden Vertrauen auf das von ihm verkündigte Gottesheil wahrnahm, diesem Vertrauen ausdrückliche Anerkennung gezollt und heilvolle Belohnung zugesprochen (Mc. 7, 29. Mt. 8, 10. 13); sondern er hat auch vorausgeblickt auf ein zukünftiges Hineingelangen von Heiden aus allen Weltgegenden in die Heilsgemeinschaft des Reiches Gottes (Mt. 8, 11 f. Lc. 13, 28—30: vgl. Joh. 10, 16). Er hat zwar, soweit wir nach unseren ältesten evangelischen Quellenberichten urtheilen können, seinen Jüngern keinen Auftrag zu einer künftigen Mission unter den heidnischen Völkern gegeben, sondern vorausgesetzt, daß sie in der Folgezeit bis zu seiner verhältnißmäßig nahen Wiederkunft im Allgemeinen unter denselben Verhältnissen im Volke Israel weiterwirken würden, wie er selbst; wohl aber hat er in Aussicht genommen, daß sich in der Zukunft einzelne, vielleicht verhältnißmäßig viele, heilsbedürftige und vertrauensvolle Heiden seiner im Großen und Ganzen aus geborenen Juden bestehenden Jüngergemeinde angliedern würden.[1] Wie diese seine Voraussicht eine Anknüpfung fand in den vielen prophetischen Verheißungen von den Einwirkungen des dereinstigen messianischen Heilszustandes Israels auch auf die fremden Völker, so war ihre sachliche Grundlage gegeben in den Vorstellungen Jesu von der vollkommenen Vaterliebe Gottes, von dem Werthlegen Gottes nicht auf äußere Zustände, sondern auf die innere Gesinnung und von der Bedingtheit der Heilserlangung nicht durch rechtliches Verdienst, sondern durch ernstliche Sinnesänderung, durch kindliches Annehmen des Heils und durch energisches Zupacken nach dem Reiche Gottes. Auch diese Aeußerungen Jesu, in denen er das Vertrauen von Heiden anerkannte und auf ein Hereinkommen von Heiden in's Reich Gottes vorausblickte, sind nach seinem Tode seinem Jüngerkreise in Erinnerung geblieben und von demselben weiterüberliefert worden. Und auch diese Erinnerung und Ueberlieferung dürfen wir nicht als einflußlos auf die eigene Anschauung der urapostolischen Männer über das Problem der Aufnahme von Heiden in die christliche Gemeinde denken, sofern wir nicht etwas psychologisch Räthselhaftes annehmen wollen.

[1] Vgl. die genaueren Ausführungen über diese Punkte der Anschauungsweise Jesu in meiner Lehre Jesu II, S. 488 f. 608 ff. 626 f.

Sobald wir aber diese Nachwirkungen der Gedanken und Aussprüche Jesu auf das Bewußtsein seiner Jünger in der Zeit nach seinem Tode in Betracht ziehen, stellt sich uns das in Act. 10 berichtete Erlebniß und Verhalten des Petrus in einer sehr bedeutsamen Beleuchtung dar. Wir können uns dann nicht mehr damit begnügen festzustellen, daß in der Erzählung der A. G. das Verhalten des Petrus nicht in psychologisch verständlicher Weise, sondern nur durch wunderbare Erlebnisse motivirt sei; sondern wir müssen anerkennen, daß wenn die Erzählung eine geschichtliche Grundlage hat, jedenfalls ein wichtiger Factor für die Bildung der Gedanken und Entschlüsse des Petrus in diesem Falle in den Einwirkungen der Gedankenwelt des geschichtlichen Jesus auf ihn gelegen hat, wenngleich dieser Factor in dem Berichte der A. G. nicht hervorgehoben und vielleicht auch dem Petrus selbst damals gar nicht deutlich bewußt geworden ist. Mir liegt nichts ferner, als das Beeinflußtsein des Petrus zu seinem Verhalten durch die in der A. G. ausführlich erzählte Vision leugnen, oder eine Aufklärung über den wunderbaren oder natürlichen Charakter dieser Vision geben zu wollen. Nur meine ich, daß Petrus eine Vision dieses besonderen Inhalts nicht erlebt haben würde und durch eine solche Vision nicht zu dem Entschlusse, den er gefaßt hat, getrieben worden wäre, wenn er nicht dazu innerlich prädisponirt gewesen wäre durch alles das, was er früher von Jesus gehört hatte über die principielle Gleichgiltigkeit aller Speisen und äußeren Dinge oder Handlungen für die Reinheit oder Unreinheit des Menschen vor Gott, und andrerseits über den anzuerkennenden Werth auch des frommen Heilsvertrauens heidnischer Personen und über die dereinstige Zugänglichkeit des Reiches Gottes auch für sie. Wenigstens alle diejenigen, die es für berechtigt halten, daß wir nach der inneren Prädisposition der Jünger nach dem Tode Jesu für das Erlebniß der Erscheinungen des Auferstandenen oder nach der inneren Prädisposition des Paulus für seine Erfahrung vor Damaskus fragen, trotzdem in unsern Berichten von dem Mitwirken der durch den bisherigen Entwicklungsgang der betreffenden Personen gegebenen inneren Bedingungen keine Rede ist, müssen auch das Recht anerkennen,

daß wir das uns berichtete Erlebniß und Verhalten des Petrus aus den in der inneren Vorentwickelung des Petrus liegenden Bedingungen verständlich zu machen suchen, und dürfen sich nicht dahinter verschanzen, daß in der A. G. von diesen zur psychologischen Erklärung des Ereignisses dienenden Factoren nichts gesagt werde.

Bei einer Berücksichtigung der bedeutsamen Nachwirkungen des früheren Zusammenlebens mit Jesus und Belehrtseins durch Jesus auf Petrus wird uns aber auch gleich verständlich, daß sein Entschluß, mit dem Heiden in Haus- und Speisegemeinschaft zu treten und ihm die Botschaft vom messianischen Heile zu bringen, ein vereinzelter blieb und nicht sofort die Consequenz einer allgemeinen Außerachtsetzung der jüdischen Reinheitsgesetze und eines Fortschreitens zur regelmäßigen Heidenmission hatte. Wenn wir die in der A. G. erzählte Vision des Petrus als einzigen auf sein Bewußtsein wirkenden Bestimmungsgrund in Betracht zögen, könnten wir fragen, ob Petrus aus der in dieser Vision enthaltenen Aufforderung, die nach dem Gesetze unreine Speise nicht mehr als unrein zu betrachten, nicht gleich ganz allgemeine praktische Folgerungen hätte ziehen können und müssen. Wenn wir aber wissen, daß die in dieser Vision gegebene Lehre thatsächlich nichts anderes war, als eine Wiederbelebung der schon von Jesus selbst empfangenen Belehrung in dem Bewußtsein des Petrus, so begreifen wir, daß Petrus aus dieser Vision keine andern praktischen Folgen zog, als welche Jesus an seine Erkenntniß des Gleichgültigseins äußerer Verunreinigungen für das Urtheil Gottes angeknüpft hatte. Wenn Jesus trotz dieser principiellen Erkenntniß sich doch praktisch weiter in den ceremonialen Ordnungen seines Volkes bewegt hatte, nur eben mit dem Bewußtsein, daß dieselben keine an sich gültige und deshalb unter allen Umständen verpflichtende Bedeutung hätten, so konnte auch Petrus aus der ihm in der Vision ertheilten Aufforderung wohl das Recht und die Pflicht entnehmen, unter den besonderen Umständen des Corneliusfalles sich über den Unterschied von reiner und unreiner Speise hinwegzusetzen, während er es doch als selbstverständlich fortbestehende Regel betrachten konnte, daß er und seine

christlichen Gemeindegenossen nach dem Vorbilde Jesu unter den gewöhnlichen Umständen die alttestamentlichen Speisegesetze zu beobachten hätten. Und wie Jesus trotz seiner freimüthigen Anerkennung des frommen Vertrauens, welches ihm einzelne Heiden entgegenbrachten, und trotz seiner Voraussicht, daß in der Zukunft Viele von Ost und West kommen würden, um am Heile des Reiches Gottes theilzunehmen, doch weder selbst Heidenmission getrieben, noch seine Jünger zu einer solchen aufgefordert hatte, so konnte auch Petrus sich ganz wohl für berechtigt erachten, das vertrauensvolle Verlangen des Heiden, der ihn zu sich bat, durch Verkündigung der Heilsbotschaft vom Messias und vom Reiche Gottes zu befriedigen, und doch zugleich das Bewußtsein festhalten, daß er den von Gott angewiesenen Beruf zur Verkündigung des messianischen Heiles für das israelitische Verheißungsvolk habe und sich nicht spontan einer Mission unter den Heiden zuwenden dürfe.

Man darf doch nicht verkennen, daß unter den damaligen Verhältnissen zwischen einer einzelnen Heidenbekehrung in Palästina und einer geflissentlich betriebenen Heidenmission ein gewaltiger Unterschied bestand und daß die Erkenntniß des Rechtes zu der ersteren keineswegs selbstverständlich auch ein Bewußtsein des Rechtes zu der letzteren involvirte. Man gestatte mir einen Vergleich. Ein jetzt in Deutschland im Dienst der inneren Mission arbeitender Geistlicher, welcher durch bedeutungsvolle Umstände mit einem für einige Jahre in Deutschland befindlichen Japaner zusammengeführt wird und ein Interesse desselben für das Christenthum wahrnimmt, wird keinen Anstand nehmen, diesem Japaner das Christenthum näher zu verkündigen und ihn eventuell durch die Taufe zum Christen zu machen. Wenn man ihm dann aber vorhielte, er habe aufgehört im Dienste der inneren Mission zu wirken und sei in das Arbeitsfeld der äußeren Mission übergetreten; er müsse jetzt selbst als Missionar nach Japan gehen oder wenigstens rückhaltlos die von Anderen in Japan betriebene Mission billigen und unterstützen, so würde er doch wohl entgegnen, daß dies eine pedantische Consequenzmacherei sei, da sein Interesse und seine Arbeit für die Sache der inneren Mission durch diesen Ausnahme-

fall einer Heidenbekehrung in Deutschland nicht irgendwie beeinträchtigt wäre. Er könnte sogar, ganz unbeschadet seiner principiellen Anerkennung des Rechtes der Heidenmission und seines Pflichtbewußtseins bei jener von ihm selbst vollzogenen Heidenbekehrung, doch in Frage ziehen, ob überhaupt jetzt die Zeit zur Aussendung von Missionaren nach Japan sei, wo in Deutschland selbst die großen Massen dem Christenthum fremd geworden seien, und es die erste Pflicht der deutschen Christen sein müsse, die große innere Mission in Deutschland durchzuführen, bevor sie an Werke der äußeren Mission gingen; oder er könnte, auch wenn er bei Anderen den besonderen Beruf zur Heidenmission anerkennte, doch sein eigenes Veranlagt- und Berufensein für das Werk der inneren Mission unentwegt festhalten. So wenig ich diesen Vergleich in allen Beziehungen durchführen möchte, so scheint er mir doch in dem Hauptpunkte zutreffend zu sein. Denn gewiß haben sich Petrus und die urapostolischen Christen in Jerusalem zunächst als ein Verein für innere Mission unter den Juden gefühlt und auch, wenn sie die Hoffnung auf ein späteres Hereinkommen von Heiden in die messianische Gemeinde hegten, es doch als ihren von Gott zugewiesenen Beruf betrachtet, unter den obwaltenden Verhältnissen, wo das Volk Israel im Großen und Ganzen dem messianischen Heile noch fern stand, sich ganz der Predigt unter diesen ihren Volksgenossen zu widmen. Eine solche Heidenmission, wie sie Paulus und Barnabas übten, mußte einer ganz anderen Beurtheilung unterliegen, als die vereinzelte Heidenbekehrung, welche Petrus vorgenommen hatte und durch welche die Regel seines auf Israel bezogenen apostolischen Berufswirkens durchaus nicht aufgehoben war. Deshalb ist es entschieden verkehrt, zu sagen, Petrus sei nach dem Berichte der A. G. zum Heidenmissionar geworden und dies stimme nicht zu der Angabe des Paulus in Gal. 2, daß Petrus der von Gott berufene Apostel der Beschneidung gewesen und geblieben sei.[1] Auch wenn das Recht und die Pflicht zur Bekehrung des Cornelius von Petrus deutlich empfunden und von

[1] H. Holtzmann erkennt diesen Unterschied zwischen einer vereinzelten Heidenbekehrung in Palästina und einer Heidenmission, wie sie Paulus betrieb,

der jerusalemischen Gemeinde anerkannt war, konnte die Frage nach der Berechtigung der von Paulus betriebenen Heidenmission für sie eine offene bleiben.

Freilich richtete sich bei dem sogenannten Apostelconvente die Hauptfrage nicht darauf, ob jetzt schon die Zeit zur Mission unter den Heiden gekommen sei, sondern darauf, ob die Methode der Heidenmission, wie sie Paulus betrieb, die richtige sei, die Methode nämlich, die Heiden ohne die Bedingung der Beschneidung und übrigen jüdischen Gesetzesbeobachtung in die christliche Gemeinde aufzunehmen. Nun hat nach unserer Erzählung der A. G. Petrus den Cornelius und seine Angehörigen zu Christen gemacht, ohne zuvor die Beschneidung von ihnen zu verlangen, vielmehr unter eigener Hinwegsetzung über die Forderungen der jüdischen Gesetz-

---

nicht an. Er betont, daß nach Act. 10, 1—11, 18 Petrus „die Mission unter den Heiden betreibe" und in dieser Heidenmission dem Paulus vorangehe (Einleitung in das N. T. 1. Aufl. S. 383; Hand-Commentar I. S. 314 und 367). Richtig ist, daß in der A. G. die Corneliusbekehrung in den Worten des Petrus 10, 34 f. 43 und der Gemeinde in Jerusalem 11, 18 eine solche verallgemeinernde Beurtheilung erfährt, in welcher das Recht einer weiteren allgemeinen Heidenmission principiell anerkannt wird. Daß in diesen verallgemeinernden Aussagen ein ungeschichtliches Element unserer Corneliuserzählung liegt, habe ich selbst oben hervorgehoben. Aber es bleibt doch noch ein großer Unterschied bestehen zwischen einer principiellen Anerkennung des Rechtes der Heidenmission und einer praktischen Ausführung derselben. Und da nun nach dem Berichte der A. G. dieser Fall der Bekehrung des Cornelius ein vereinzelter geblieben ist, von dem aus Petrus nicht zu weiterer Verkündigung des Evangeliums an die Heiden fortgeschritten, sondern zu seiner Wirksamkeit unter den Juden zurückgekehrt ist, während andrerseits wir unter dem Begriffe der christlichen „Mission" ein berufsmäßiges Wirken zur Ausbreitung des Christenthums verstehen, so liegt in dem Urtheile, daß Petrus nach der A. G. „die Mission unter den Heiden betreibe" entschieden eine entstellende Uebertreibung dessen, was die A. G. wirklich berichtet. Holtzmann erklärt es für eine „dünne Ausrede", wenn man sage: die Corneliusbekehrung sei ein vereinzelter Fall gewesen und deshalb bei der weiteren unsicheren Stellung der jerusalemischen Gemeinde in der Heidenmissionsfrage nicht in Betracht gekommen (Hand-Commentar I. S. 367). Gewiß ist es verkehrt, zu sagen, daß ein vereinzelter Fall als solcher überhaupt nicht in Betracht komme; daß aber ein vereinzelter Fall als solcher oft anders zu betrachten ist als eine regelmäßige Vielheit an Fällen, werden alle praktisch Urtheilenden anerkennen.

lichkeit. So fragt ſich, ob dieſes Verhalten des Petrus damit in Einklang zu bringen iſt, daß ſpäter doch vor und bei dem Apoſtelconvente die nach dem gleichen Princip verfahrende Heidenmiſſion des Paulus ſeitens der jeruſalemiſchen Gemeinde beanſtandet wurde. Auch bei der Beantwortung dieſer Frage möchte ich zuerſt geltend machen, daß es doch für das Urtheil des Petrus und der jeruſalemiſchen Gemeinde keineswegs einerlei war, ob das Abſehen von der Beſchneidungs- und Geſetzlichkeitsbedingung in einem einzelnen Fall oder principiell und in der Regel geſchah. Ich knüpfe wieder an mein obiges Beiſpiel an. Auch wenn jener Geiſtliche bei dem einen Japaner, den er in Deutſchland bekehrte, ſich ſelbſt mit dem Vorhandenſein eines einfachen, unmittelbar an dem Neuen Teſtamente gebildeten und in bibliſchen Formeln ſich ausdrückenden chriſtlichen Glaubens begnügt hat, weil er wohl weiß, daß hierin das Weſentliche des chriſtlichen Glaubens liegt, kann er es doch vielleicht mit höchſt mißtrauiſchen Augen betrachten, wenn bei der in Japan betriebenen Miſſion auf die Ueberlieferung und officielle Gültigſetzung der in der alten Kirche ausgeprägten Dogmen oder der reformatoriſchen ſymboliſchen Schriften principiell verzichtet wird. Denn auch wer den blos relativen Werth der in der griechiſchen und abendländiſchen Kirche ausgebildeten dogmatiſchen Formeln und manches Mangelhafte und Veraltete an denſelben erkennt, kann in ihrer Aufrechterhaltung doch ſehr wichtige Garantieen für die Bewahrung des chriſtlichen Glaubens ſehen; und auch wer ſelbſt in einem einzelnen Falle auf dieſe Garantieen verzichten zu dürfen meint, kann doch befürchten, es möchte zu großer Willkür in der Beſtimmung des chriſtlichen Glaubens führen, wenn den Japanern das Evangelium principiell ohne autoritative Ueberlieferung dieſer dogmatiſchen Formeln gepredigt würde. In ähnlicher Weiſe denke ich mir die Stellung der Urapoſtel zu der Geſetzesfrage. Auch wenn ſie auf Grund ihrer Erziehung durch Jeſus ganz wohl wußten, daß die Beſchneidung und ceremoniale jüdiſche Geſetzlichkeit nur einen relativen Werth habe und wenn ſie ſich deshalb auch für berechtigt halten konnten, im einzelnen Falle dieſe Geſetzesforderungen außer Acht zu laſſen, ſo war doch die jüdiſche Geſetzlichkeit als Ganzes ſo eng verbunden mit ihren Vorſtellungen

von ernster Frömmigkeit und Sittlichkeit, daß sie in der Aufrechterhaltung dieser Gesetzlichkeit eine höchst wichtige Garantie für die Bewahrung des ernsten, frommen und sittlichen Trachtens in der christlichen Gemeinde sahen und einen schrankenlosen Libertinismus fürchteten, wenn man principiell von der Forderung dieser Gesetzlichkeit Abstand nähme.

Gewiß gab es in der jerusalemischen Christengemeinde viele „Gesetzeseiferer" (Act. 21, 20), welche der Beschneidung und ceremonialen Gesetzlichkeit einen nicht nur relativen, sondern absoluten Werth beilegten und in ihr nicht nur eine Garantie für die ernste Frömmigkeit und Sittlichkeit der Gesinnung, auf welche es vor Gott ankomme, sondern eine an sich nothwendige Bedingung der Gottgefälligkeit und Heilserlangung sahen (Act. 15, 1). Aber diese pharisäisch-judaistische Auffassung stand nicht in Uebereinstimmung mit der Anschauungsweise, welche Jesus selbst seine Jünger gelehrt hatte, und wir müßten uns in Widerspruch zu dem setzen, was uns glaubwürdig über die Urapostel überliefert ist, wenn wir ihnen diese judaistische Auffassung zuschreiben wollten. Paulus bezeugt, daß die Hauptautoritäten in Jerusalem, Jacobus, Petrus und Johannes, nicht dem Urtheil und den Forderungen der seine Heidenmission principiell bekämpfenden „falschen Brüder" zugestimmt, sondern vielmehr zu seinem Evangelium keine Zusätze gemacht und den ihm von Gott anvertrauten Beruf zur Verkündigung seines Evangeliums der Vorhaut an die Heiden ebenso anerkannt hätten, wie er seinerseits den göttlichen Beruf des Petrus zur Verkündigung des Evangeliums der Beschneidung unter den Juden anerkannt habe (Gal. 2, 6—9). Weder hätten die Urapostel die Mission des Paulus, noch hätte umgekehrt Paulus das Evangelium des Petrus so principiell anerkennen können, wenn nicht Petrus und die Urapostel den nur relativen Werth der jüdischen ceremonialen Gesetzlichkeit für Gott und für den Bestand des Reiches Gottes und deshalb, bei Vorbehalt der fortdauernden Gültigkeit des jüdischen Gesetzes für die geborenen Juden, die Unnöthigkeit dieser Gesetzlichkeit für die geborenen Heiden eingesehen hätten. Diese Stellung der Urapostel auf dem Apostelconvente stand in innerem Einklange mit der Anschauungs-

weise, welche sie von Jesus gelernt hatten und welche Petrus in dem Corneliusfalle bethätigt hatte. Daß aber trotz dieses Corneliusfalles Petrus und die Urapostel erst auf dem Apostelconvente eine der gleichen Anschauungsweise entsprechende Beurtheilung der Heidenmission des Paulus gewannen, wird uns verständlich, wenn wir bedenken, daß unter den damaligen Verhältnissen auf jenen vereinzelten Fall solche Bedenken keine Anwendung zu finden brauchten, welche sich gegen eine nach demselben Principe vollzogene regelmäßige Heidenmission erheben konnten.

Endlich gilt, daß auch das von Paulus Gal. 2, 11 ff. berücksichtigte Verhalten des Petrus in Antiochia durchaus nicht unerklärlich wird, wenn wir die Geschichtlichkeit des Kernes der Corneliuserzählung voraussetzen. Indem Petrus in Antiochia zuerst kein Bedenken trägt, mit den Heidenchristen zusammen zu essen, bewährt er dieselbe innere Freiheit gegenüber den jüdischen Speisegesetzen, wie früher bei Cornelius. Auch Paulus setzt voraus, daß sich in diesem gesetzesfreien Verhalten des Petrus seine eigentliche Anschauung zum Ausdruck gebracht habe, welche er hinterher verleugnet habe, als er sich um der Jacobusleute willen wieder von der Tischgemeinschaft mit den Unbeschnittenen zurückzog. Denn Paulus beurtheilt nicht jenes erstere gesetzesfreie, sondern dieses spätere gesetzliche Verhalten des Petrus als eine heuchlerische Verleugnung seiner inneren Ueberzeugung (V. 12 f.). Wir dürfen aber auch nicht sagen, daß dem Petrus diese Verleugnung seiner freieren inneren Ueberzeugung unmöglich gewesen wäre, wenn er das Bewußtsein gehabt hätte, dieselbe einst durch ein wunderbares Erlebniß gewonnen und damals in göttlichem Auftrage gegenüber dem Cornelius bethätigt zu haben. Denn mit dem gleichen Rechte könnten wir folgern, daß auch Barnabas, der sich in Antiochia desselben heuchlerischen Verhaltens schuldig machte, wie Petrus (V. 13), nicht vorher ein Gesinnungs- und Arbeitsgenosse des Paulus in der Heidenmission gewesen sein könne. Daß Petrus und Barnabas den Speiseverkehr mit den Heidenchristen, welchen sie gemäß ihrer nicht mehr streng gesetzlich gebundenen Anschauung gepflogen hatten, vor den Jacobusleuten verleugneten, muß dadurch veranlaßt gewesen sein, daß diese Jacobusleute auf die gesetzliche

Haltung einen besonderen Werth legten, und zwar aus Gründen, denen auch Petrus und Barnabas ein gewisses Recht zuerkannten und denen sie deshalb in der Anwesenheit der Jacobusleute praktische Folge geben zu dürfen meinten. Obgleich Jacobus und seine Anhänger anerkannten, daß die jüdische Ceremonialgesetzlichkeit nicht unbedingt nothwendig für die Heilserlangung und deshalb bei der Heidenmission nicht zu fordern sei (Gal. 2, 6—9), verlangten sie doch, daß die geborenen Juden an dem jüdischen Gesetze festhielten und sich also der nach dem Gesetze verunreinigenden Speisegemeinschaft mit den Unbeschnittenen enthielten, selbst wo die Unbeschnittenen Genossen der messianischen Heilsgemeinde seien; und sie waren von der Besorgniß erfüllt, daß die im Princip berechtigte Freilassung der Heidenchristen von der Beschneidung und jüdischen Gesetzlichkeit doch praktisch zu libertinistischen Consequenzen bei ihnen führen möchte. Das Unrecht des Petrus nun bestand darin, daß er, indem er sich von den Unbeschnittenen absonderte und den Jacobusleuten anschloß, nicht nur den Schein eines größeren Werthlegens auf seine eigene jüdisch gesetzliche Haltung erweckte, als welches seiner wirklichen Anschauung und Verhaltungsweise entsprach, sondern namentlich auch jene Besorgniß vor libertinistischen Folgen bei der Außerachtlassung des jüdischen Ceremonialgesetzes zu theilen und dadurch indirect den Wunsch nach der Beachtung dieses Ceremonialgesetzes auch seitens der Heidenchristen zu unterstützen schien. Dies läßt sich erschließen aus den strafenden Worten des Paulus (Gal. 2, 14 ff.), in denen er zuerst dem Petrus vorwirft, daß er trotz seiner eigenen nicht gesetzlich gebundenen Anschauungs- und Verhaltungsweise auf die Heidenchristen eine Nöthigung zur jüdischen Gesetzlichkeit ausgeübt habe (V. 14), und dann weiter ausführt, daß bei Geltung des Gerechtgesprochenwerdens der Juden wie der Heiden nicht aus Gesetzeswerken, sondern aus Glauben an Christus (V. 15 f.), sich keineswegs das Sündigen als Folge ergebe, so daß Christus zum Sündendiener würde (V. 17). Denn mit solchem Sündigen würde man vielmehr in eigener schuldvoller Uebertretung das wieder aufrichten, was man gerade durch Christus und die an ihn sich anknüpfende Glaubensrechtfertigung zerstört habe (V. 18), da man

zu eben dem Zwecke trotz des Gesetzesbesitzes[1] dem Gesetze abgestorben sei, um Gott zu leben (V. 19), nämlich um nicht mehr in sarkischem Unvermögen zu sündigen, sondern auch im weiteren sarkischen (d. i. creatürlichen) Leben vermöge der inwohnenden Kraft Christi ein neues Leben zu führen (V. 20).

So ergiebt sich, daß der Kern der Corneliuserzählung sich dem Zusammenhange dessen, was uns anderweitig über das Leben und Verhalten des Petrus glaubwürdig bezeugt ist, in verständlicher Weise einreiht. Hierin liegt aber die entscheidende Probe für die Geschichtlichkeit dieses Kernes der Corneliuserzählung.

Beschließen möchte ich meine Erörterung über den geschichtlichen Kern der Corneliuserzählung mit einer Vermuthung über ihren literarischen Kern. Auffallend ist der Umstand, daß die Erzählung in doppelter Form gegeben wird, zuerst in Cap. 10 als directer Bericht über die Ereignisse, dann in 11, 1—18 in kürzerer, aber doch immer noch verhältnißmäßig ausführlicher Fassung als Bericht des Petrus in Jerusalem über den Vorgang. Ist diese sachlich unnöthige Ausführlichkeit nur daraus zu erklären, daß der Verfasser der A. G. die Bedeutung des Vorganges möglichst nachdrücklich hat hervorheben wollen[2], oder ist sie etwa durch den Bestand der ihm zugegangenen Ueberlieferung bedingt gewesen? B. Weiß nimmt an, daß die Erzählung Cap. 10 aus einer schriftlichen Quelle stamme, und daß der diese Quelle bearbeitende Verf. der A. G. dann seinerseits 11, 1—18 hinzugefügt habe[3]. Bei dieser Annahme findet aber die Frage, weshalb der Verf. der A. G. überhaupt in Cap. 11 eine so umständliche Recapitulation bietet, keine Antwort. Hätte er sich nicht mit der kurzen Angabe, daß Petrus seine und des Cornelius Erlebnisse geschildert und dadurch die Zustimmung der jerusalemischen Christen erzielt habe, begnügen können, nach Art der Formeln 12, 17. 15, 12. 21, 19? Wenn man überhaupt urtheilt, daß der Kern der

[1] Das διὰ νόμου V. 19 ist zu erklären nach Analogie des διά in Röm. 2, 27. 4, 11. 14, 20: „unter Vorhandensein von Gesetz" d. i. trotz vorhandenen Gesetzes.

[2] Vgl. O. Pfleiderer, das Urchristenthum, S. 570.

[3] Lehrbuch der Einleitung in das N. T., § 50, 3.

Corneliuserzählung auf einer guten Ueberlieferung beruht, so wird man zu der Ueberlegung getrieben, daß die letzte Quelle für diese Ueberlieferung doch wohl der Bericht des Petrus selbst in Jerusalem über seine Erlebnisse in Joppe und Caesarea war. Dann erscheint aber die Annahme, daß die Erzählung 11, 2 ff. von der Auseinandersetzung des Petrus mit der jerusalemischen Gemeinde über den Corneliusfall dem Verfasser der A. G. durch gute Ueberlieferung zugegangen war und für ihn die Grundlage zu seiner in Cap. 10 gegebenen Erzählung über den wirklichen Verlauf der Thatsachen gebildet hat, viel einfacher, als die Annahme, daß in Cap. 10 die ursprüngliche Ueberlieferung vorliege, nach welcher dann der Verfasser der A. G. erst seinen Bericht über die Mittheilungen des Petrus construirt habe. Die Annahme, daß in 11, 2—17 der Grundstock der Ueberlieferung liegt, die dem Verfasser der A. G. gegeben war, findet nun aber auch eine gewichtige Unterstützung dadurch, daß hier in 11, 2 ff. die Bedeutung des ganzen Vorganges viel prägnanter hervorgehoben ist, als in Cap. 10. Daß das wichtige, für das eigene Bewußtsein des Petrus befremdend neue und für die jerusalemischen Christen anstößige Moment bei der Corneliusgeschichte die Speisegemeinschaft eines sonst nach dem Gesetze lebenden Juden mit einem Unbeschnittenen war, und daß das von Petrus erlebte Gesicht eben darauf abzielte, ihm die Zulässigkeit einer solchen Emancipation von dem jüdischen Speisegesetze zum Bewußtsein zu bringen, tritt erst aus dem Inhalte des gegen Petrus erhobenen Vorwurfes 11, 2 f. und aus der darauf zur Verantwortung gegebenen Erzählung des Petrus über seine Vision 11, 4—10 deutlich zu Tage. In der Erzählung Cap. 10 dagegen ist die Vision des Petrus nicht sowohl auf die Aufhebung des Unterschiedes von reiner und unreiner Speise, als vielmehr direct auf die Aufhebung des Unterschiedes von reinen und unreinen Menschen gedeutet (10, 28) und ist nirgends ausdrücklich erzählt, daß Petrus die zuerst gescheute Speisegemeinschaft mit den Unbeschnittenen wirklich ausgeführt habe. Dies ist ein deutliches Symptom des secundären Charakters der Erzählung von Cap. 10 im Vergleiche mit 11, 2 ff. Man darf aber freilich von dieser Erkenntniß aus nicht gleich zu dem Urtheile fortschreiten,

daß uns in 11, 2—17 der unentstellte Quellenbericht vorliege, wie ihn der Verfasser der A. G. überliefert bekommen habe. Sicherlich hat doch dieser Verfasser nicht die Vorstellung gehabt, bei seiner Reproduction der ihm zugegangenen Ueberlieferung in Cap. 11 genau an den Inhalt derselben gebunden zu sein, bei ihrer Bearbeitung in Cap. 10 aber ihr frei gegenüber zu stehen; sondern er hat in dieser Bearbeitung nur ausführlicher das zur Darstellung gebracht, was er für den wesentlichen Inhalt seiner empfangenen Ueberlieferung oder für eine berechtigte Ergänzung derselben hielt. Deshalb ist es ebenso wohl möglich, daß er in der Erzählung von Cap. 10 einige ursprüngliche Züge der Ueberlieferung aufbebewahrt hat, die in Cap. 11 ausgefallen sind (z. B. daß Petrus hungrig gewesen war, als er seine Vision empfing, 10, 10), wie er andrerseits in Cap. 11 einzelne solche Züge hinzugefügt haben wird, die ihm nicht mit überliefert waren, wohl aber als berechtigte Ergänzung dieser Ueberlieferung erschienen (so jedenfalls die einrahmenden Worte V. 1 und V. 18). Nur gilt im Großen und Ganzen, daß der kürzere Bericht in Cap. 11 die Grundlage des ausführlicheren in Cap. 10 gewesen ist. Ein offenbar ursprünglicher, wenngleich sachlich bedeutungsloser Zug in der Erzählung des Petrus in Cap. 11 ist die Angabe, daß es sechs christliche Brüder gewesen seien, die mit Petrus von Joppe nach Caesarea gezogen seien (V. 12; vgl. 10, 23). Und sehr bedeutsam ist der Umstand, daß in Cap. 11 weder am Anfange bei der Anfrage der jerusalemischen Christen (V. 3) noch am Ende bei der Erzählung des Petrus über das in Caesarea Erlebte von der Taufe der Unbeschnittenen die Rede ist. Petrus braucht zwar auch den Ausdruck des „Getauftwerdens", aber nicht mit Bezug auf die Wassertaufe, sondern auf die Geistestaufe, welche sich bei Cornelius und seinen Angehörigen in ihrem Begabtwerden mit der Glossolalie dargestellt habe, und fügt hinzu, daß er nicht im Stande gewesen sei, Gott an der Verleihung dieser Geistesgabe an die Unbeschnittenen zu hindern (11, 15—17). Am Schlusse von Cap. 10 dagegen ist von der Wassertaufe die Rede, und die Frage des Petrus bei dem Auftreten der Glossolalie bei den Heiden richtet sich darauf, ob man auch das Wasser hindern könnte, damit

dieſe Geiſtesbegabten getauft würden (10, 47 f.). Iſt es nicht viel wahrſcheinlicher, daß auch hier die kürzere Mittheilung in Cap. 11 die urſprünglichere Ueberlieferung darſtellt, welche der Verfaſſer der A. G. in Cap. 10 nach ſeinen Vorſtellungen ausgeführt hat, als daß dieſer Verfaſſer in Cap. 11 von ſich aus eine ſolche Zuſammenziehung der in Cap. 10 berichteten Thatſachen gegeben hätte, bei welcher er das wichtige Moment der Waſſertaufe übergangen hätte?

Bei dieſer Vorausſetzung aber, daß in 11, 2—17 die urſprüngliche Ueberlieferung vorliegt, die dem Verfaſſer der A. G. über den Corneliusfall zugegangen war, findet nun auch das Problem eine einfache Löſung, von dem unſere Erörterung ihren Ausgang nahm: wie nämlich die doppelte Form der Corneliuserzählung in Cap. 10 und 11 zu erklären ſei. Denn während es einerſeits verſtändlich iſt, daß der Verfaſſer der A. G. ſich nicht mit der Wiedergabe des Berichtes über die nachträgliche Beſprechung des Corneliusfalles in Jeruſalem begnügen, ſondern zuerſt dieſen Fall direct erzählen wollte, ſo iſt es andrerſeits begreiflich, daß er hinterher doch auch die Erzählung des Petrus in Jeruſalem ausführlich mittheilte, weil gerade ſie den eigentlichen Beſtand der Ueberlieferung bildete, die er über die Corneliusgeſchichte empfangen hatte. Das Verfahren des Verfaſſers der A. G. iſt hier ein analoges geweſen wie bei ſeinen wiederholten Berichten über die Bekehrung des Paulus, wo wir auch gute Gründe zu der Annahme haben, daß die urſprüngliche Ueberlieferung in der Rede des Paulus vor Agrippa vorliegt (26, 9—18), auf deren Grundlage der Verfaſſer der A. G. ſeine früheren Darſtellungen in Cap. 9 und 22 gegeben hat, aber mit ſolchen Modificationen, bei welchen gewiſſe authentiſche Züge jener Grundlage verloren gegangen ſind.[1]

Einer Hypotheſe darüber, in welchem literariſchen Zuſammenhang das in 11, 2—17 enthaltene Ueberlieferungsſtück, welches der Verfaſſer der A. G. für ſeine Erzählung in Cap. 10 verwerthet hat, etwa zu anderen Quellenſtücken in der A. G. ge-

[1] Vgl. meine Bearbeitung von Meyer's Comm. zur A. G. 6. Aufl. S. 19 f. und 217 ff.

ſtanden hat, glaube ich mich enthalten zu ſollen. Mir ſcheinen nicht genügend ſichere Anhaltspunkte dazu vorzuliegen, um aus dem erſten Theile der Apoſtelgeſchichte Stücke einer größeren „Petrusquelle" auszuſcheiden. Es war durch die thatſächliche Bedeutung des Petrus für die Conſolidirung und Entwicklung der apoſtoliſchen Gemeinde in der erſten Zeit nach dem Tode Jeſu bedingt, daß die ſpäteren geſchichtlichen Ueberlieferungen über dieſe Anfangszeit zu einem großen Theile Ueberlieferungen über die Thaten und Erlebniſſe des Petrus waren. Ob aber dieſe Ueberlieferungen dem Verfaſſer der A. G. ſchon in einer zuſammenhängenden literariſchen Bearbeitung vorlagen und ob in dieſer auch die Quellengrundlage für unſere Corneliuserzählung gegeben war, muß man meines Erachtens dahingeſtellt ſein laſſen.

Die Erfahrung der Höllenschrecken und der Christenstand nach dem Urtheile Luthers

von

J. Gottschick.

Luther fordert Melanchthon in einem Briefe vom 13. 1. 1522 (De Wette II, 124 ff.) auf, die Echtheit der angeblichen religiösen Erlebnisse der Zwickauer daran zu erproben, ob sie „jene geistlichen Ängste und göttlichen Geburten, die Todes- und Höllenschrecken" erfahren haben. Er soll es nicht gelten lassen, wenn sie nur von wohlthuenden Erfahrungen berichten, selbst nicht, wenn sie bis in den dritten Himmel verzückt gewesen sein wollen. Da fehle „das Zeichen des Menschensohnes, der einzige Prüfstein der Christen und das zuverlässige Mittel der Unterscheidung der Geister". „Willst Du wissen Ort, Zeit, Weise der göttlichen Gespräche? So höre: Wie der Löwe hat er zerbrochen alle meine Gebeine Jes. 38, 13. Ich bin verstoßen von Deinem Angesicht Ps. 31, 23. Erfüllt ist meine Seele von Leiden und mein Leben ist der Hölle nahegekommen Ps. 88, 4." — Diesen Brief hat Ritschl so verstanden, als ob Luther von einer Probe für die Echtheit des Christenstandes rede und nun den „Bußkampf im höchsten Grade" als die allgemein giltige Vorbedingung für den legitimen Gewinn der Rechtfertigung im Glauben darstelle. Er hält dies für unberechtigt; denn die gleichartigen Erfahrungen Luthers seien individuell bedingt; und die alttestamentlichen Sätze, auf die er sich berufe, bezeichneten ebenfalls ganz individuelle Situationen. Nicht daß Ritschl es beanstandete, wenn für Luther der Glaube ohne ernste Buße undenkbar ist. Auch ihm führt grade die Vergebung Schärfung des Schuldgefühls mit sich. Was er bestreitet, ist, daß keine Glaubenszuversicht berechtigt sei, „welche nicht dem höchsten Grad des Sündengefühls abgerungen ist", und daß jeder durch eine Gewissensnot von der Intensität hindurchgehen müsse, wie sie Luther in Folge davon erfuhr, daß er so lange und so leidenschaftlich durch das Verdienst seiner asketischen Werke vor Gott gerecht zu werden gesucht hatte. (Rechtf. und Versöhnung 2. A. I, 180. 643. Pietismus III, S. 111. 112.) Frank erklärt es allerdings auch für Thorheit, solche innere Stürme, wie sie Luther zu bestehen hatte, ehe er zum Glauben kam, als allgemeine Regel der Bekehrung festzustellen. Aber trotzdem verwerthet er Ritschl's Urtheil über jenen Brief Luthers als Beweis für seine Behauptung, daß dieser zu der centralen Erfahrung Luthers und der evang. Kirche, zu der von Sünde und Gnade, eine gelinde gesagt „gebrochene Stellung" einnehme. Auch er setzt dabei voraus, daß Luther von den spirituales angustiae rede, „welche eintreten müßten, wo immer Gott mit einer sündigen Menschenseele in Berührung komme". Und er sagt nun: „Es giebt wenige Stellen in Luthers Briefen, die mit solcher Gewalt zu Herzen dringen wie diese, weil sie selbst aus der innersten Herzenserfahrung herausgeboren sind. Gewiß. Er rechnet auf die Allgemeingültigkeit dieser Erfahrung." (Die kirchl. Bedeutung der Theologie A. Ritschl's S. 6—7.)

Nun hat Luther sonst und gerade auch in der Periode, aus welcher unser Brief stammt, keineswegs die Erfahrung intensivster Gewissensangst, wie er sie an der Hand der oben angeführten und ähnlich lautender alttestamentlicher Worte schildert, als universelle und als Kriterium der Echtheit des Christenstandes behauptet. Im Gegentheil zählt er diejenigen mit Namen auf, die diese Höllenängste erlebt haben: es sind aliqui viventes, Hiob, David, Hiskia und pauci alii, wie Tauler davon Beispiele anführt; auch kenne er selbst einen Menschen, der sie mehrmals erfahren habe. (E. A. opp. var. arg. II, 175—181 opp. ex. XIV, 306.) Ja da, wo er am eingehendsten von ihnen handelt, bei der Erklärung des 6. Psalms von 1519, sagt er ausdrücklich: Nec putandum est universos Christi fideles huius psalmi cruce vexari. Non enim omnes omnibus, etsi omnes multis et variis tribulationibus probantur, sicut in evangelio non legimus nisi unam mulierculam Syrophoenissam huius generis quadam passione exerceri . . . Ita et haec tentatio eorum propria est, quarum magna est fides, et quale de David dicitur, virorum secundum cor Dei electorum (opp. ex. XIV, 304—305). Er hat sie also nicht als Vorbedingung der Rechtfertigung, sondern als eine Prüfung schon vorhandenen Glaubens, nicht als allgemeingültige, sondern als individuelle Erfahrung angesehen, welche Gott besonders auserwählten Heiligen zur Bewährung ihres starken Glaubens zustoßen läßt. So noch in einer ganzen Reihe von Stellen[1]. So sehr für Luther der Glaube beides ist, Ertödtung des alten und Lebendigwerden eines neuen Menschen, so oft er deshalb betont, daß er unter Schmerzen, unter dem Kreuze, geboren wird und heranreift, so oft er diese Schmerzen auch allgemein als die der Hölle und des Todes bezeichnet (z. B. opp. ex. XIV, 241. 243. 261), so hat er doch sonst den Weg zum Trost des Evangeliums nicht durch die Forderung verzäunt,

[1] opp. ex. XVII. 50. Dies (Ps. 6) ist nu ein sehr hoher Psalm, den wir armen Leut nicht verstehen und allein für die großen Heiligen gehört. Deutsche Werke 11, 21 Und dies ist eben die schwerste und höchste Anfechtung und Leiden, damit Gott zuweilen seine hohen Heiligen angreift und übet, welche man pflegt zu nennen desertionem gratiae, da des Menschen Herz nicht anders fühlet, denn als habe ihn Gott mit seiner Gnade verlassen und wolle sein nicht mehr, und wo er sich hinkehret, siehet er nichts denn viel Zorn und Schrecken. Aber solche hohe Anfechtung leidet nicht jedermann, — es gehören gar starke Geister dazu solche Puffe auszuhalten. 12, 85 Dieser ist wenig, die so hoch versucht werden. Und freilich auch seine Jünger nicht alle solchs versucht haben, als vielleicht St. Thomas, Andreas, Bartholomäus u. s. w., so gute, schlechte, einfältige Leute gewesen, sondern die andern zarten Herzen, St. Petrus, Johannes, Philippus. 16, 130 Über das alles ist des Glaubens der höchste Grad, wenn Gott nit mit zeitlichen Leiden, sondern mit dem Tod Höll und Sünd das Gewissen straft und gleich Gnad und Barmherzigkeit absaget, als wollt er ewiglich verdammen und zürnen, welches wenig Menschen erfahren, wie David am 6. Ps. V. 1. klagt: Herr straf mich nit in deinem Grimm. (Wörtlich ebenso 36, 75.) opp. var. arg. IV, 89. Si suum malum sentiret, infernum sentiret, nam infernum in se ipso habet . . . Ideo Deus misericorditer nos castigans, leviora mala nobis aperit et imponit, sciens quod si hominem in suum malum deduceret cognoscendum; mox in momento periret, sed et nonnullos hoc gustasse dicit, de quibus dicitur: deducit ad inferos et reducit.

daß jeder solche der Hölle an Intensität gleiche Gewissensängste, wie er sie bei jenen alttestamentlichen Worten stets vor Augen hat, durchgemacht haben müsse, ehe er als Kind Gottes leben könne. Sollte er nun einmal unliebsamen Gegnern gegenüber seiner sonstigen Anschauung untreu geworden sein?

Vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang jenes Briefes? Die Zwickauer behaupteten durch unmittelbare Einsprache Gottes besondere Offenbarungen empfangen zu haben und nahmen für diese die allgemeine Folgsamkeit in Anspruch. Dem gegenüber fordert Luther Melanchthon zur „Prüfung der Geister" auf. Erstlich soll er ihren Beruf zur öffentlichen Lehre prüfen. Ihre Berufung auf eine nuda revelatio reiche nicht aus. Gott beruft niemand unmittelbar, ohne ihn durch Zeichen zu beglaubigen. Hoc primum ad publicam docendi functionem attinet. Jam vero privatum spiritum explores etiam. Nun folgen die Eingangs angeführten Worte, die Ritschl und Frank auf den Christenstand überhaupt, also auf den durch das Wort, Gesetz und Evangelium, vermittelten Verkehr mit Gott bezogen haben. Schon der Zusammenhang legt einen andern Sinn näher, den, daß M. weiterhin prüfen soll, ob das, was sie von der ihnen angeblich gewordenen unmittelbaren Offenbarung berichten, auch wirklich die Kennzeichen einer solchen an sich trage. Und dieser Sinn ergiebt sich unzweideutig aus dem sofort Folgenden.[1] Nachdem Luther die Weise der Zwiesprache Gottes mit dem Menschen, die er im Auge hat, durch jene alttestamentlichen Stellen charakterisirt hat, fährt er fort: „Nicht so redet die Majestät unmittelbar, daß der Mensch sie sieht, sondern: der Mensch kann mich nicht sehen und leben. Deshalb redet ja Gott durch Menschen, weil wir alle ihn, wenn er selbst redet, nicht ertragen können". Nicht etwa die spirituales angustiae hat also Luther im Vorhergehenden geschildert, die eintreten müssen, „wo immer Gott mit einer sündigen Menschenseele in Berührung kommt", sondern die, welche eintreten müssen, wo der Mensch ohne Mittel vor die Majestät gestellt wird. Daß von dem unmittelbaren Verkehr mit Gott solche besonderen Gemüthserschütterungen unabtrennbar sind, begründet er weiter durch das Beispiel des erschütternden Eindrucks, welchen auf Maria und Daniel die Engelerscheinung gemacht und durch die schrecklichen Eindrücke, welche die Träume und Gesichte der Heiligen bei diesen hervorrufen, sowie endlich durch die auch sonst (opp. ex. XIV, 308. 309) so von ihm verstandene Bitte des Jeremias um Ersparung der entsetzlichen Ängste, durch die Gott wenige Heilige hindurchführt und die für die Gottlosen das Verdammungsgericht bedeuten. Das Alles paßt schlechterdings nicht zu der Auffassung, daß Luther hier von den Merkmalen jeder Berührung Gottes mit dem sündigen Menschen rede. Wenn er nun zusammenfassend fortfährt: „Wozu mehr? Als ob die Majestät

[1] De Wette II, 125. 126. Non sic loquitur Majestas (ut vocant) immediate, ut homo videat, imo *non videbit me homo et vivet.* Et stellam parvam sermonis eius non fert natura. Ideo enim per homines loquitur, quod loquentem ipsum ferre omnes non possumus. Nam et virginem turbavit angelus, sic et Danielem, sic et Jeremias queritur: *corripe me in judicio* et *non sis tu mihi formidini.* Et quid plura? quasi majestas possit cum vetere homine loqui familiariter, et non prius occidere atque exsiccare, cum sit ignis consumens. Etiam somnia et visiones sanctorum sunt terribiles, saltem postquam intelliguntur. Tenta ergo et ne Jesum quidem audias gloriosum nisi videris prius crucifixum.

mit dem alten Menschen vertraulich reden könnte und ihn nicht vorher tödten und ausdörren müßte", so kann in diesem Zusammenhang der vertrauliche Verkehr sich nur auf den Verkehr mit dem nudus Deus beziehen. Hat Luther immer davor gewarnt, es mit diesem zu versuchen, so stellt er doch hier seine Möglichkeit nicht in Abrede, verlangt aber, daß seine Echtheit durch die Erfahrung der Todesschrecken in ihrem höchsten Grade bewährt werde. Auf den gleichen Sinn führt der Schluß: „Prüfe also und höre nicht einmal den verklärten Jesus, wenn Du ihn nicht zuvor gekreuzigt gesehen". Das ist ein Schluß a majori ad minus. Wie Jesus zur Herrlichkeit erhöht ist, so wollen die Zwickauer in den dritten Himmel verzückt gewesen sein. Aber wie Jesus vorher die Erfahrung der Gottverlassenheit machen mußte, die Luther auch sonst mit jenen Versuchungen der großen Heiligen vergleicht, so müssen auch sie durch jene furchtbaren Schrecken hindurchgegangen sein, wenn ihre Erlebnisse echt sind.

Zwei Stellen des Briefes scheinen zu unserm Ergebnis nicht zu passen. Was Melanchthon an den Zwickauern erproben soll, bezeichnet Luther auch mit dem Ausdruck: nativitates divinas. Heißt das nicht: er soll prüfen, ob sie wiedergeboren sind? Aber nun nennt die Mystik gerade den Durchbruch zur mystischen Schauung Gottes die göttliche Geburt im Menschen. Und die Bedingung derselben, die Luther hier einschärft, stellen auch Tauler und die deutsche Theologie. Will man das nicht gelten lassen, so ist daran zu erinnern, daß die Synonyma Wiedergeburt und Rechtfertigung für Luther nicht eine ein für alle Mal abgeschlossene Größe, sondern einen stufenweis fortschreitenden Proceß bedeuten, der seine Vollendung erst in der Ewigkeit erreicht, sich durch schmerzliche Gemüthsbewegungen hindurch vollzieht und zu jeder höheren Stufe nur durch gesteigerte Kämpfe gelangt (z. B. opp. ex. XIV, 262). Die Höhenstufe unmittelbaren Verkehrs mit Gott wäre dann eine dieser nativitates, durch die das Christenleben zu seinem Ziele gelangt; und als eine besonders hohe Stufe würde sie auch besondere Schmerzen voraussetzen. Noch mehr kann es den Anschein erwecken, als wolle Luther hier ein Kriterium des Christenstands überhaupt aufstellen, wenn er bloße Seligkeitserfahrungen nicht will gelten lassen, weil das Zeichen des Menschensohnes fehle, „der einzige Prüfstein der Christen und das zuverlässige Unterscheidungsmittel der Geister". Er meint mit diesem Zeichen zweifelsohne das Kreuz, das ihm stets das Mittel Gottes, uns zu bewähren und zu läutern und der Prüfstein für die Echtheit des Glaubens ist. Via pacis est via crucis (opp. ex. XV, 302). Und Christus ist der Typus des Weges durch Kreuz zur Herrlichkeit (ib. 181. 182). Aber das Kreuz ist ihm eben das Gepräge des ganzen Christenlebens auf allen seinen Stufen. Eine Höhenstufe, wie sie die Zwickauer angeblich erreicht haben wollen, ist nach diesem Grundgesetz ihm Einbildung, wenn sie nicht die entsprechenden gesteigerten Anfechtungen zu ihrer Voraussetzung hat.

Luther hat also auch in diesem Briefe nicht die Allgemeingültigkeit der durch die bewußten alttestamentlichen Worte bezeichneten intensiven Gewissensängste behauptet. In der irrthümlichen Voraussetzung, daß dem so sei, hat Ritschl sich abgestoßen, Frank angesprochen gefühlt. Beide haben Luther mißverstanden. Wer von ihnen in der Sache mit Luther übereinstimmt, hat sich gezeigt.

Religion und Sozialdemokratie*).

Von

W. Herrmann

in Marburg.

Die Hauptaufgabe unſeres Kongreſſes iſt, evangeliſchen Männern zu einem ſicheren Urtheil über die ſozialen Zuſtände unſeres Volkes zu verhelfen. Wir ſind Alle der Ueberzeugung, daß die ſozialen Zuſtände ſehr erheblich dadurch beeinflußt werden, wie es in dem Innern der Menſchen ausſieht, die dieſe Zuſtände durchleben. Bei vielen Tauſenden unſeres Volkes ſind nun die Gedanken und Hoffnungen der Sozialdemokratie die geiſtige Nahrung geworden. Damit beſchäftigt ſich ihr Nachdenken, und daran erwärmt ſich ihr Herz. Viele mögen dadurch äußerlich und innerlich zurückgekommen ſein. Von Vielen wird ſich nicht leugnen laſſen, daß ſie bei der Sozialdemokratie zum erſten Male auf eine geiſtige Macht geſtoßen ſind, die es verſtanden hat, ſie zu packen und zu begeiſtern. Sie können ſich der Fahne, der ſie folgen, ſchon dadurch verpflichtet fühlen. Denn das iſt keine kleine Sache, wenn Menſchen, die bisher nur von Augenblick zu Augenblick gelebt haben, ſich zu dem Willen erheben, aus ihrer Exiſtenz und der ihrer Nachkommen etwas Neues zu machen. Auf weite Kreiſe unſeres Volkes hat die Sozialdemokratie als Lebenswecker gewirkt. Die Ehre kann ihr Keiner nehmen. Um ſo wichtiger iſt für uns die Frage: was für ein Leben hat ſie geweckt? Das iſt vor Allem danach zu entſcheiden, wie die Sozialdemokratie zur Religion ſteht. Denn wie der Menſch ſich ſelbſt fühlt und wie er demgemäß auf

*) Vortrag gehalten auf dem zweiten evangeliſch-ſozialen Kongreß.

die Bewegung der Geschichte einwirkt, das hängt schließlich von nichts so sehr ab, wie von der Stellung, die er im Stillen zur Religion einnimmt. Deshalb ist hier die Frage zur Verhandlung gestellt, wie sich Religion und Sozialdemokratie zu einander verhalten.

Das Thema lautet „Religion und Sozialdemokratie". Von sozialdemokratischer Seite wird von vornherein das Thema beanstandet. Ebenso gut könne man Religion und elektrische Beleuchtung zusammenstellen. Die Partei erklärt, die Religion sei nicht Parteisache, sondern Privatsache. Wäre der Sozialismus der deutschen Sozialdemokratie nun wirklich eine rein wirthschaftliche Bewegung, so wäre diese Erklärung auch selbstverständlich und überzeugend. Es wäre zwar auch dann möglich, daß das wirthschaftliche Streben auf Ziele ginge, die der Religion nicht gleichgültig sein könnten. Es kommt darauf an, was man unter Religion versteht. Wir verstehen darunter christliche Religion. Diese aber kann die Gesellschaftsordnung, die sich die Menschen geben, nicht als völlig gleichgiltig ansehen. Es giebt freilich Formen der Religion, durch die die Menschen nicht untereinander verbunden werden. Das Christenthum dagegen ist nur da möglich, wo Menschen menschliche Gemeinschaft in einer ganz bestimmten Weise zu pflegen suchen. Deshalb ist für das Christenthum die Form, die sich die menschliche Gesellschaft giebt, nicht gänzlich gleichgültig. Wenn sich als das Ergebniß der sozialen Bewegung herausstellt, daß eine Volksklasse der wirthschaftlichen Selbständigkeit beraubt wird, ohne die die Freude an der Familie nicht möglich ist, so ist es für den Christen religiöse Pflicht, dagegen anzugehen. Wenn sich als ihr Ergebniß herausstellt, daß die Ordnungen zerstört werden, auf denen die Existenz der Familie beruht, so ist es ebenfalls Christenpflicht, sich einer solchen Bewegung in den Weg zu werfen. Aber solche Ergebnisse brauchen ja nicht klar herauszutreten, sie brauchen auch nicht als Ziele erstrebt zu werden. Und sofern beides der Fall ist, wird in der That die christliche Religion von den wirthschaftlichen Fragen nicht berührt. Dieses Urtheil müssen wir auch ausdehnen auf die allgemeinen wirthschaftlichen Ziele der Sozialdemokratie. Niemand hat im Namen des Christen-

thums der Verstaatlichung der Verkehrsmittel widersprochen. Sollte es jetzt Jemandem einfallen, die Ueberführung der Produktionsmittel aus dem Privatbesitz in den Kollektivbesitz als unchristlich zu brandmarken, so mag er von wirthschaftlichen Dingen viel verstehen, vom Christenthum versteht er nichts.

Wenn es die Kirche mit rein wirthschaftlichen Bestrebungen zu thun hat, die den Bestand des Christenthums in der Gesellschaft nicht direkt antasten, so wird sie eine Macht des Unheils und ruinirt sich selbst, sobald sie solche Bestrebungen im Namen der Religion bekämpft. Das können ihr nur ihre Feinde oder sehr kurzsichtige Freunde rathen. Die Kirche wird dadurch entwürdigt. Denn sie ordnet sich damit einer Bewegung ein, in der selbstsüchtige Interessen unvermeidlich eine entscheidende Rolle spielen. Sie wird aber auch dadurch zu einer Macht des Unheils. Denn durch ihre Betheiligung vergiftet sie den wirthschaftlichen Kampf. Jedes positive Streben, das im Namen der Religion bekämpft wird, erhält selbst einen religiösen Impuls. Sollen wir ohne Noth aus dem wirthschaftlichen Kampf einen Religionskrieg machen? Diese Perspektive wird sich Jedem eröffnen, der sich noch eine Vorstellung von der eigenthümlichen geistigen Macht der Religion bewahrt hat. Wer dagegen diese Vorstellung gänzlich verloren hat, kann allerdings daran denken, in dem wirthschaftlichen Kampfe neben andern Mitteln auch die Kirche zum Besten bestimmter wirthschaftlicher Ziele aufzubieten. Den Verächtern der Religion liegt das nahe; uns muß es abscheulich sein.

Wenn wir in diesem Kampfe doch Partei ergreifen, so thun wir das aus wirthschaftlichen Gründen, aber nicht aus religiösen. Denn das Christenthum hängt weder an der heutigen Gesellschaftsordnung, noch an irgend einer bestimmten Staatsform. In gewissem Sinne ist es ja richtig, daß der Christ konservativ gesinnt ist. Denn er weiß am Besten, wie langsam das Gute wächst. Die treue Anhänglichkeit an die Güter unserer geschichtlich gewordenen Kultur, vor Allem an das Königthum, ist daher auch aus christlichen Motiven zu verstehen. Aber die Königstreue eines Christen erwächst so aus den besonderen geschichtlichen Verhältnissen, nicht etwa aus einer allgemeinen Disposition des Christen-

thums für die Monarchie. Die geschichtliche Entwicklung eines Staatswesens zur Republik läßt das christliche Urtheil frei. Ebenso kann das religiöse Urtheil eines Christen nicht dazu beitragen wollen, die Entwicklung des Eigenthumsbegriffs in seiner wirthschaftlichen Bedeutung in bestimmte Bahnen zu drängen. Nur Eines müssen wir uns vorbehalten. Wir würden, wenn wir Christen bleiben wollen, jeder gewaltsamen Behandlung von Fragen widerstreben, die durch die Entwicklung von Einsicht erledigt werden können.

Wir werden also erstens uns dagegen wehren, daß der Sozialismus, mit dem wir uns in geistiger Arbeit abfinden müssen, gewaltsam unterdrückt wird.

Wir werden zweitens das Unsrige dazu thun, daß eine starke Obrigkeit das Heft in Händen behält. Zu etwas Anderem würden wir uns als Christen in dieser Sache nicht verpflichtet fühlen, wenn die Versicherung zuverlässig wäre, daß die Sozialdemokratie als eine rein wirthschaftliche Richtung die Kreise der Religion nicht stören wolle und könne. Aber diese Versicherung ist eines der stärksten Irrlichter, deren die deutsche Sozialdemokratie leider nicht wenige zur Erleuchtung des Volkes gebraucht.

Einer der in der Form mildesten Schriftsteller der deutschen Sozialdemokratie, J. Stern, sagt in einer in 4. Auflage vorliegenden Schrift, „Thesen über den Sozialismus", Stuttgart 1891, jener Satz des Programms, die Religion sei Privatsache, habe nicht den Sinn einer diplomatischen Maßregel, er wolle auch nicht als eine geringschätzige Aeußerung gelten. Er besage nur, in dem sozialistischen Gemeinwesen herrsche in Bezug auf die Religionsübung die vollste Freiheit, und es fehle jede Bevorzugung einer bestimmten Religionsgemeinschaft. In einer Beziehung werde sogar die Sozialdemokratie der Religion eine mächtige Hilfe bringen. Sie werde nicht dulden, daß dem arbeitenden Volke so wie jetzt sein Sonntag verkümmert werde. Bei diesem Zukunftsbilde steigt uns freilich die Erinnerung an die Stimmen des Hasses auf, die sich täglich aus der sozialistischen Presse gegen Religion und Kirche erheben. Aber gegen diesen Zweifel weiß J. Stern Rath. Voltaire, David Strauß u. A. haben in demselben Haß Erhebliches

geleistet, ohne daß sie sozialistische Neigungen gehabt hätten. Jene Stimmen aus dem sozialistischen Lager hätten also ihre Urheber zu verantworten, die Sozialdemokratie nicht. Für diese hätten solche Aeußerungen durchaus nicht die prinzipielle Bedeutung, wie für das liberale nichtsozialistische Freidenkerthum. Man wird nicht leugnen können, daß es sich recht wohl so verhalten könnte. Wir werden auch dem Verfasser darin recht geben müssen, wenn er sagt, die Geistlichkeit habe, abgesehen von einzelnen rühmlichen Ausnahmen, gegen den Sozialismus unvorsichtig und ohne genügende Sachkenntniß Partei ergriffen. Sie habe dadurch dem sozialistischen Arbeiter die Kirche verdächtig gemacht. Aber geben wir dies auch alles zu, so werden unsere Bedenken dadurch doch nicht zerstreut. Es giebt in der deutschen Sozialdemokratie keinen irgendwie hervorragenden Mann, der die hundertfach sich bietende Gelegenheit benutzt hätte, mit einem christlichen Bekenntniß hervorzutreten. Das muß doch wohl daher kommen, daß es nicht so leicht ist, den Sozialdemokraten und den Christen in einer Person zu vereinigen. Auf den Höhen der Bewegung sprüht es fortwährend von Aeußerungen des Hasses gegen Christenthum und Kirche. Das ist jetzt zu beobachten, wo anerkannte Rücksichten allerdings die größte Vorsicht in dieser Beziehung gebieten. Das muß doch darin seinen Grund haben, daß die deutsche Sozialdemokratie in einem sachlichen Gegensatz zur christlichen Religion steht, der sich unwiderstehlich hervordrängt. Nach diesem sachlichen Gegensatz haben wir zu fragen.

Ich halte es hier für zwecklos, eine Sammlung der Unfläthigkeiten vorzuführen, mit denen die Sozialdemokratie in Wort und Schrift die Religion zu überschütten pflegt. Nützlich sind solche Sammlungen[1]. Vielleicht wird gerade unser Kongreß dafür sorgen, daß in dieser Beziehung eine scharfe Kontrole eingerichtet wird. Aber die hier versammelten Männer bedürfen schwerlich einer solchen Sammlung, um sich die Feindschaft gegen die Religion zu veranschaulichen, die thatsächlich aus der Sozialdemokratie hervorbricht. Aber den Grund dieser Erscheinung wollen und müssen wir uns klar machen.

[1] Eine lehrreiche Zusammenstellung von W. Jösting, Sozialdemokratie und Christenthum. Hattingen a. d. Ruhr. 2. Aufl. 1891. Preis 15 Pfg.

Man könnte sagen, bei der Sozialdemokratie handle es sich gar nicht um einen Gegensatz gegen die Religion überhaupt. Denn die jüdische Religion läßt man ungekränkt. Das ist eine sehr wichtige Thatsache. Sie ist gewiß nicht so zu erklären, daß die Sozialdemokratie auf einzelne gewichtige Männer in ihrer Mitte Rücksicht nimmt, die jüdischer Konfession sind. Denn erstens würde diese Rücksicht weit aufgewogen werden müssen durch den Eindruck, daß sich die der Sozialdemokratie widerwärtigsten Erscheinungen des Wirthschaftslebens vorwiegend an jüdische Namen knüpfen. Zweitens ist sehr zu bezweifeln, ob diese jüdischen Männer es schmerzlich empfinden würden, wenn mit der christlichen auch die jüdische Religion in den Schmutz gezogen würde. Es reicht auch nicht aus, darauf hinzuweisen, daß die jüdische Religion bei weitem nicht eine solche Macht in dem deutschen Volksleben darstellt wie die christliche, und daß man sie deßhalb nicht mit Angriffen auszeichnet. Das mag etwas mitwirken. Aber wir würden den Charakter der deutschen Sozialdemokratie verkennen, wenn wir darin allein den Grund suchen wollten. Sie hat in einer Beziehung ohne Zweifel einen großartigen Charakter. Ihre Haltung ist im Wesentlichen nicht durch diplomatische Rücksichten bestimmt, sondern durch Gedanken, denen ihre Anhänger die unwiderstehliche Kraft der Wahrheit zutrauen. Das Streben nach ihrem wirthschaftlichen Ziel beherrscht alles Andere. Aber aus diesem Ziel allein läßt sich ja nun das antichristliche Feuer nicht erklären, dessen sich die Sozialdemokratie nicht erwehren kann, obwohl sie es bisweilen möchte. Es erklärt sich das vielmehr daraus, daß das wirthschaftliche Ziel der Sozialdemokratie bei den Deutschen sich nur durchsetzt in einem ideologischen Kostüm, das gerade zu der christlichen Gedankenwelt in schärfstem Gegensatz steht.

Mit jeder großen geistigen Bewegung wird sich das Bemühen verbinden, die bisherigen Zustände, die sie überwinden will, sich dienstbar zu machen. So bricht sich das Neue Bahn, daß es das Alte als die Vorbereitung auf sein Erscheinen in Anspruch nimmt. Daraus entstehen überall die Geschichtskonstruktionen, an denen man nicht sehen kann, wie das Vergangene gewesen ist,

sondern wie es von dem gegenwärtig Lebendigen benutzt wird. Diese Legendenbildung mag den Historikern viele Mühe machen. Sie ist doch eine unvermeidliche Erscheinung an dem Wachsthum der Geschichte selbst. So hat auch die Sozialdemokratie überall das Bestreben, sich als die reife Frucht der bisherigen wirthschaftlichen Zustände zu erfassen. Das ist der natürliche Ausdruck ihres Selbstgefühls.

Aber der deutschen Sozialdemokratie genügt das nicht, sich selbst an die Spitze der wirthschaftlichen Entwicklung als einer Theilbewegung der Kultur zu setzen. Es ist als ob der Deutsche, um sich zu kräftigem Handeln aufzuraffen, sich immer erst durch einen kräftigen Trunk aus dem Allgemeinsten berauschen müsse. Durch diesen Trunk aus dem Becher der Ideen erhält die Sozialdemokratie bei uns den Elan, der sie oft genug über das, was ihre Zwecke praktisch fördern würde, hinwegreißt. Bei Engländern und Franzosen ist das anders. Mir liegt es fern, die deutsche Sozialdemokratie im Vergleich mit jenen herabzusetzen. Es zeigt sich vielleicht an diesem Zuge der Bewegung in Deutschland eine Spur von der geschichtlichen Mission unseres Volkes, die Probleme des persönlichen Lebens auf's Tiefste durchzuarbeiten. Was die Sozialdemokratie in den andern Ländern nicht sein will, das will sie bei uns sein, eine Weltanschauung. Sie will nicht nur die Spitze der wirthschaftlichen und politischen Entwicklung bilden, sondern die Höhe der Kultur überhaupt. Etwas davon wird man auf jedem Dorfe merken, wo der Hauch der Sozialdemokratie anfängt, die Gemüther zu schwellen. Der in seiner Unbeholfenheit oft so rührende Bildungsstolz der sozialdemokratischen Führer, die zum Ergötzen wissenschaftlicher Forscher Ergebnisse der Forschung wie Glaubensartikel verehren, entspringt doch nicht nur aus der übrigens sehr entschuldbaren Eitelkeit von Männern, die sich unter schwierigen Verhältnissen in einige Abstraktionen der Wissenschaft hineingearbeitet haben. Der Nerv ihres Bildungsstolzes ist etwas viel Ernsteres als diese Lappalien. Das Gefühl der Ueberlegenheit, das sie nicht nur vorspiegeln, sondern wirklich haben, stammt nicht aus ihrem Wissen, sondern aus ihrer Weltanschauung.

Diese Weltanschauung ist so einfach, die dabei verwendeten Formeln sind in der geistigen Arbeit eines Jahrhunderts so abgeschliffen und handlich gemacht, daß auch ein ungeübtes Denken damit wirthschaften kann. Dazu kommt, daß in der That ein gutes Stück Wahrheit darin steckt, das aus der Geschichte des menschlichen Geistes nicht wieder verschwinden wird, das aber freilich gewiß nicht von den Sozialdemokraten erarbeitet ist. Dazu kommt endlich, daß sich von dieser Weltanschauung aus eine Kritik an dem Christenthum üben läßt, die deshalb so leicht wird, weil man in dem Banne dieser Weltanschauung für die Thatsachen erblindet, die ein Christ in dem geschichtlichen Leben der Menschen vor Augen hat. Diese Weltanschauung, die an sich mit dem wirthschaftlichen Ziel der Sozialdemokratie nichts zu schaffen hat, die aber in Deutschland bisher die wirksamste Waffe des sozialistischen Strebens gewesen ist, begründet die feindselige Haltung gegenüber der christlichen Religion.

Der vorhin genannte Stern krönt seine Vertheidigung gegen die Anklage der prinzipiellen Religionsfeindschaft mit folgendem Satze: „Der wissenschaftliche Sozialismus ist sogar gegen die religiöse Weltanschauung weit toleranter als das nichtsozialistische Freidenkerthum, weil er auf der materialistischen Geschichtsauffassung beruht und darum die herrschenden religiösen Anschauungen als intellektuelle Konsequenzen der ökonomischen Zustände begreift." Dieser Satz soll dem Beweise dienen, daß die Sozialdemokratie keineswegs dem Christenthum in prinzipieller Feindschaft gegenüberstehe. Als ein solches Beweismittel beurtheilt, ist er vor Allem ein Beweis dafür, wie völlig die Ueberhebung, welche die Bekenner sozialdemokratischer Weltanschauung erfüllt, auch gescheidte Leute verblenden kann. Denn es liegt ja auf der Hand, daß die Religion einen stärkeren Beweis der Feindseligkeit nicht erfahren kann, als wenn man sie auf diese Weise erklärt. Diese Feindseligkeit kann höchstens bei dem „wissenschaftlichen" Sozialdemokraten eine mildere Form des Ausdrucks durch die Verachtung gewinnen, mit der er die Religion behandeln darf. Wird sie doch nach seiner Meinung von einem Wirthschaftskörper ausgeschwitzt, den er bereits zu den Todten gelegt hat. Ueberdies hat Herr Stern nicht

bemerkt, daß eine Geschichtsauffassung immer der Abschluß einer Weltanschauung ist, und daß die Weltanschauung, die in einer materialistischen Geschichtsauffassung gipfelt, der Todfeind des Christenthums ist. Sie kann nicht neben dem Christenthum einhergehen, sondern sie muß es bekämpfen. In dieser Beziehung ist Bebel über seine Ziele klarer. Er sagt gerade heraus, die große soziale Umwälzung, die sich vorbereite, unterscheide sich von allen ihren Vorgängern dadurch, daß sie nicht nach neuen Religionsformen suche, sondern die Religion überhaupt negire[1]. Er kennt einen Kampf gegen die Kirche, der ausgefochten werden müsse, und meint zu wissen, daß nur eine Macht der Herrschaft des Christenthumes ein Ende machen könne — der Sozialismus.

Diese Kriegserklärung ist durchaus gerechtfertigt, wenn eine materialistische Geschichtsauffassung unlösbar mit dem Sozialismus verbunden ist. Wo die Menschen ihr eigenes geschichtliches Leben in solcher Weise verstehen, den Sinn und Werth des Lebens danach bestimmen, ist Christenthum in der That unmöglich. Es fragt sich nur, ob es möglich ist, der Menschheit eine Gesinnung aufzuzwingen, durch die das Aufstreben von Jahrtausenden zu menschlichen Zuständen unterbrochen und das Versinken in thierisches Leben zum Prinzip erhoben würde. Das fragt sich um so mehr, als bei den Sozialdemokraten und so auch bei Bebel selbst zu bemerken ist, daß sie die Tragweite ihrer materialistischen Geschichtsauffassung selbst nicht erkennen und daneben Grundsätze behaupten und eine Praxis befolgen, die ihr ebenso widersprechen wie das Christenthum.

Zunächst übersieht Bebel, daß die Deutung des geschichtlichen Lebens, von der er erwartet, sie werde aller Religion ein Ende machen, selbst eine Spielart der Religion ist. Die materialistische Geschichtsauffassung, die die Sozialdemokraten kultiviren wollen, ist nicht eine so einfache Sache, wie sie sich einbilden, sondern ein kompliziertes Gebilde. Die Anerkennung wichtiger Thatsachen ist in ihr mit Ueberzeugungen verbunden, die sich nicht auf Thatsachen zurückführen lassen, sondern eine subjektive Deutung der Thatsachen darstellen. Diese subjektive Deutung der Thatsachen

[1] Glossen zu Guyot und Lacroix, „Die wahre Gestalt des Christenthums" 2. Aufl. 1887. S. 27—30.

ist hier sowohl wie auch in der christlichen Religion die Form des geschichtlichen Lebens von Menschen, die eben diese Ueberzeugungen hegen. Solche Ueberzeugungen für ein Wissen von objektiven Thatsachen auszugeben ist bei der christlichen Religion unmöglich, ist aber bei der sozialdemokratischen Religion auch unmöglich.

Suchen wir die beiden Bestandtheile der materialistischen Geschichtsauffassung, die die Religion der Sozialdemokraten bilden soll, zu sondern. Es ist darin eingeschlossen die Erkenntniß der wichtigen Thatsache, daß das geistige Leben der Gesellschaft immer in Verbindung steht mit ihren wirthschaftlichen Zuständen. Das ist ohne Zweifel so. Nicht nur die politische Geschichte, sondern auch die Geschichte der Litteratur, der Wissenschaft, der Kirche wird verstümmelt, wenn diese Thatsache verkannt wird. Das geistige Leben der Menschen entwickelt sich an der wirklichen Welt. Es ist ein inneres Verarbeiten der Thatsachen, die die Welt ihm aufdrängt. Zu der Wirklichkeit, die auf die Bildung unserer Gedanken einwirkt, gehört aber auch, was wir essen und trinken, was wir besitzen und entbehren, die Bedingungen, unter denen wir erwerben, kurz die gesammte Wirthschaftsordnung, die unsere Lebensführung in von uns gewollte oder nicht gewollte Bahnen drängt. Durch den Wunsch, bestimmte Zustände zu erhalten oder zu zerstören, wird unser Denken unvermeidlich beeinflußt. Das gilt auch von dem religiösen Denken innerhalb der christlichen Kirche. Was wir in seiner Nothwendigkeit für unveränderlich ansehen, werden wir mit der heiligen Gottesordnung in Verbindung bringen. Also zwar nicht eine bestimmte Staatsverfassung, wohl aber den Bestand einer Obrigkeit überhaupt. Zwar nicht den Schutz einer bestimmten geschichtlich gewordenen Gestaltung des Eigenthumsbegriffs in alle Ewigkeit, wohl aber den Schutz einer Ordnung, die es den Darbenden ermöglicht, sie aber auch dazu zwingt, durch geistige Arbeit, durch kluges Benutzen ihres Besitzes, durch Vereinigung und Verhandlung sich emporzubringen. Die christliche Kirche hat es dem modernen Sozialismus zu danken, daß in dieser Beziehung ihr Gesichtskreis erweitert, ihre Gedankenbildung vertieft, kurz ihr inneres Leben bereichert wird. Es fällt

uns also gar nicht ein, die Thatsache zu bestreiten, daß das geistige Leben der Gesellschaft von den wirthschaftlichen Zuständen und Bestrebungen beeinflußt wird.

Aber damit haben wir noch keinen Materialismus, sondern nur ein vollständigeres Erfassen des geschichtlichen Lebens. Der Materialismus fängt erst da an, wo das geschichtliche Leben der Menschen in seiner Eigenthümlichkeit überhaupt geleugnet wird. Das thut die Sozialdemokratie. Daß die sozialistische Bewegung diese Wendung in den Materialismus nimmt, ist wohl zu verstehen. Die gefeierten Theoretiker der deutschen Sozialdemokratie, Karl Marx und Friedrich Engels, haben eine Erklärung dafür, die den weniger in abstraktem Denken geschulten Literaten der Partei als etwas unglaublich Tiefsinniges imponirt. Sie erklären bekanntlich die deutsche Arbeiterbewegung für die Erbin der deutschen klassischen Philosophie. Als Hegelianer knüpfen sie bei ihrem Meister an. Die wirkliche Welt ist nicht ein System von Dingen, sondern ein Gewebe von in einander wirkenden Prozessen. Ihre Veränderungen begreifen wir nur, wenn wir hinter den Kräften, die auf der Oberfläche ihr Spiel treiben, die Gesetze aufsuchen, die diese Bewegung beherrschen. Ein Fortschritt der modernen Wissenschaft über Hegel hinaus sei es, daß man diese Gesetze aus den wirklichen Vorgängen in Natur und Geschichte zu ermitteln suche. Auf dem Naturgebiete seien die unfruchtbaren Bemühungen des Philosophen durch die Naturwissenschaft überboten. Die Entdeckungen des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft und die Reduktion des organischen Lebens auf mechanische und chemische Vorgänge ermöglichten uns die Vorstellung einer Naturordnung, die nichts weiter sein wolle als der nachweisbare Zusammenhang des Wirklichen. Auf geschichtlichem Gebiete leiste der Sozialismus dasselbe. Nicht bloß aus den Zwecken, die die Menschen mit Bewußtsein erstreben, entstehe die Geschichte. So zu denken wäre oberflächlich. Aber auch nicht Ideen, denen die Menschen unbewußt dienen, gestalten die Geschichte. So zu denken, wäre phantastisch. Sondern in Verhältnissen, unter deren Druck der Mensch die wichtigsten Motive seines Wollens gewinnt, sei die wirkliche Ursache aller geschichtlichen Bewegung zu erblicken.

Die Verhältniſſe aber, die ſchließlich das Wollen der Menſchen am ſtärkſten beſtimmen, ſeien zuſammengefaßt in ihrer ökonomiſchen Lage. Daher ſeien alle Kämpfe der Geſchichte im Grunde wirthſchaftliche Kämpfe geweſen. Durch viele Mittelglieder hindurch laſſe ſich auch die Entwicklung der Ideen in der Philoſophie und in der Religion auf jene Urſache zurückführen. So ſei es immer geweſen und ſo werde es immer ſein. Die deutſchen Arbeiter aber treten an die Spitze der Kulturbewegung, weil ſie zum erſten Male mit Bewußtſein alle ihre Beſtrebungen in jenen wirklichen Zuſammenhang der Geſchichte einfügen und alle Fragen in die wirthſchaftliche Frage aufgehen laſſen.

Dieſe Gedankenreihe wird uns als die feinſte Blüthe der Wiſſenſchaft dargeboten. Neu iſt daran nichts als die Schlußwendung, die uns auch den Sinn des Ganzen enthüllt. Was Marx und Engels von jeder philoſophiſchen und religiöſen Deutung der Welt behaupten, daß ſie durch wirthſchaftliche Verhältniſſe motivirt werde, das gilt auf jeden Fall von ihrer eigenen. Sie wollen eine neue Wirthſchaftsordnung durchdrücken. Das geht am Schnellſten, wenn das geiſtige Leben des Volkes ſich in dieſes eine Intereſſe zuſammendrängen läßt. Folglich wird behauptet, daß auf jeden Fall, bewußt oder unbewußt, jeder Menſch mit Allem, was er denkt und will, nach dem unverbrüchlichen Geſetz der Geſchichte in dem Dienſt beſtimmter ökonomiſcher Verhältniſſe ſteht. Bisher haben die Arbeiter mit ihrer chriſtlichen Religion unbewußt dem Kapitalismus gedient. Wenn ſie ſich nun aufraffen zum Dienſt ihrer eigenen Intereſſen, ſo fällt alles Andere von ihnen ab. Nichts weiter bleibt ihnen übrig als ihr eigenes wirthſchaftliches Ziel und die Erkenntniß der Welt, in der es verwirklicht werden ſoll. Der wahre Grund für die Verquickung der ſozialen Bewegung mit dem Materialismus liegt alſo nicht in der logiſchen Entwicklung eines in der hegelſchen Philoſophie gegebenen Anſatzes. Er liegt vielmehr in dem Wunſche, die Kraft der Bewegung dadurch zu verſtärken, daß die Lebenskraft und Lebenszeit ihrer Träger in möglichſter Ausdehnung für dies eine Ziel gewonnen wird. Bei dem wirthſchaft-

lichen Ziel kommt es auf jeden Fall immer darauf an, daß man Sachen zu Lebensmitteln erwirbt. Das aber, was den Menschen davon abhält, gänzlich in dem Trachten nach Lebensmitteln aufzugehen, ist die Macht der sittlichen Gedanken und die Religion. Sobald der Mensch sich in seinem Gewissen gebunden weiß, erhebt er sich aus dem thierischen Drange nach Lebensmitteln. Denn er lernt damit nun einen Lebensinhalt kennen, für den er sich noch stärker interessirt, als für die Mittel zur Erhaltung des sinnlichen Lebens. Mehr noch wird der Mensch zu sich selbst gebracht, wenn er erkennt, daß er es nicht nur mit der Welt und nicht nur mit seinem Gewissen zu thun hat, sondern mit einem allmächtigen Wesen, das durch die Welt auf ihn einwirkt und dessen Liebe ihn zu voller Freude an dem Lebensinhalt bringt, den das Gewissen ihm zeigt. Menschen, die so leben, haben noch etwas Anderes zu thun, als für ökonomische Ziele zu streben, nämlich sich dieses von Gott ihnen geschenkten Lebens zu erfreuen. Sie können Sozialisten werden, aber Opfer des Sozialismus werden sie nicht. Alle die dagegen, die seine Opfer geworden sind, haben dem Gewissen und dem Glauben gegenüber das fatale Gefühl, daß sie hier einer unerklärlichen und unüberwindlichen Macht begegnen, die andere Menschen abhält, sich den materiellen Interessen zu opfern.

Damit ist auf jeden Fall das stärkste Motiv für die materialistische Lebensanschauung der Sozialdemokratie aufgewiesen. Ihre Vertreter behaupten freilich, diese Lebensanschauung beruhe nicht auf Motiven, sondern auf beweisenden Thatsachen. Wie steht es damit? Sie knüpfen allerdings an eine Thatsache an, vor der auch wir die Augen nicht verschließen dürfen. Das ist die Thatsache, wie die Wissenschaft das in der Welt Wirkliche erkennt, das wir uns dienstbar machen wollen. Sie erkennt es, indem sie einen gesetzmäßigen Zusammenhang des Wahrgenommenen vorzustellen sucht. Woher das kommt, daß das Wirkliche, das wir berechnen und uns dienstbar machen können, auf diese Weise erkannt wird, mag ein ungeheuer schwieriges philosophisches Problem sein. Aber die Thatsache, daß es so zugeht, läßt sich nicht bestreiten. Oder vielmehr, wer sie bestreitet, bringt sich und seine Sache in eine

verzweifelte Lage. Er sagt trotzig: Nein, es geht so nicht; und die Wissenschaft, die jenem Erkenntnißgrundsatz treu und fleißig folgt, umgiebt ihn mit ihren Triumphen, mit den Siegen über die Naturkräfte, deren Beute er sich gern gefallen läßt, wenn sie durch die Technik auch ihm zu Gute kommen. Wir können es nicht leicht überschätzen, wie stark die Erkenntniß jener Thatsache das Denken des christlichen Volkes beeinflußt. Diese Erkenntniß ist vielfach verbreitet worden von solchen, die dem Christenthum damit den Todesstoß geben wollten. Sie sitzt jetzt fest. Und nun erweist sich dieser geistige Erwerb als ein gewaltiger Hebel für die christliche Sache. Denn eben diese Erkenntniß läßt das eine, was uns rettet, das persönliche Leben Jesu Christi um so mächtiger hervortreten. Wir fürchten jene Thatsache nicht, sondern wir begrüßen sie als ein Geschenk unseres Gottes, das er uns darreichen läßt durch die Hände derer, die ihn hassen.

Soweit reicht das wissenschaftliche Recht, die Wahrheit der Lebensanschauung, in deren Sumpf die Sozialdemokratie die Arbeiter ziehen will. Aber von da aus beginnt nun eine Vergewaltigung von andern Thatsachen, die der Sozialdemokrat ebenso im Stillen anerkennt, wie ängstliche Christen es mit den Thatsachen machen, die sie durch den Widerspruch gegen die Erkenntnißmethode der Wissenschaft hinwegschaffen möchten. Indem der sozialdemokratische Arbeiter mit seinen Genossen verkehrt, schenkt er ihnen Vertrauen und erwartet ihr Vertrauen. Er entrüstet sich über die feige Treulosigkeit, die um des augenblicklichen Vortheils willen die opfermuthigen Genossen im Stich läßt und die große Sache verräth. Er bewundert den heldenmüthigen Kampf, den die Märtyrer seiner Sache für die Anerkennung der Rechte seines Standes führen. Er gewinnt an Selbstachtung, wenn er sich sagen darf, daß er um des fernen Zieles willen entsagen lernt. Er liebt die Seinen und freut sich, wenn es ihm gelingt, seine Kinder zu tüchtiger Gesinnung zu erziehen. Er stößt auf Arbeitgeber, die er hassen soll und doch nicht hassen kann, weil sie zwar mit der Sozialdemokratie nicht mitthun wollen, aber doch unter Opfern dem Arbeiter gegenüber ihre Pflicht thun. In allen solchen Fällen setzt er in dem persönlichen Leben des Menschen etwas als wirklich voraus,

was er mit rechnungsmäßiger Sicherheit nicht konstatiren, also in der Weise, wie es die Naturwissenschaft meint, nicht als wirklich erkennen kann. In diesem persönlichen Verkehr, an dem sich sein Herz erquickt, setzt er ohne Weiteres voraus, daß der Mensch nicht nur dem Naturtrieb des Eigennutzes folgt, sondern idealen Motiven zugänglich ist. Er setzt voraus, daß die Menschen sich innerlich vereinigen können in der Vorstellung dessen, was sein soll, wenn es ihnen auch augenblicklich nicht gefällt. Und er macht an Alle den Anspruch, daß sie diesem Gedanken sich beugen, um seinetwillen den selbstsüchtigen Trieb zurückdrängen sollen, als ob sie einen freien Willen hätten. So verfährt er im persönlichen Verkehr, kraft der Thatsache, daß er eine menschliche Person ist, die von menschlichem Leben nicht lassen mag. Denn in der Erzeugung dieser Gedanken, in der Annahme dieser unbeweisbaren Thatsache des persönlichen Lebens, besteht das spezifisch menschliche Wesen, das nicht mit dem abgeschlossen ist, was die Natur aus ihm macht, sondern immer darauf aus ist, aus sich selbst etwas zu machen.

Dieser unleugbaren Thatsache des menschlichen Lebens thun die Sozialdemokraten Gewalt an, wenn sie der materialistischen Geschichtsauffassung folgen. Denn diese behandelt den Menschen wie ein Thier. Sie ignorirt die Thatsache, daß der Mensch sich in jenen Forderungen, die er an sich und Andere richtet, in jenen Voraussetzungen, mit denen er den Verkehr mit Anderen durchdringt, sich selbst und alle Menschen von den Thieren unterscheidet. Die Sozialdemokraten sind nun besser als ihre Theorie. Denn sie sind von Gott geschaffen, ihre Theorie haben sie selbst gemacht. Bebel spricht den Grundsatz der materialistischen Geschichtsauffassung aus, indem er sagt, jeder Mensch sei ein Produkt seiner Zeit und ein Werkzeug der Verhältnisse. Daneben redet er aber von idealen Zielen des Menschen und entrüstet sich über die amerikanischen Geldmänner, die alle Moral mit Füßen treten. Aber ideale Ziele sind immer Forderungen, die das überwältigen sollen, was bisher in dem Menschen Macht hatte. Wie kann man mit solchen Zielen einem Menschen kommen, in dem sich nichts weiter ereignen kann, als was die Zeit und die Verhältnisse in ihm absetzen? Und wie kann man dem Menschen mit der Moral kommen, wenn die

materialistische Deutung der Geschichte der Weisheit letzter Schluß ist? Der Mensch, der nach der von Bebel empfohlenen Theorie sich selbst beurtheilt, hat keinen Grund, sich um Moral zu kümmern. Diese Theorie zwingt ihn, das menschliche Leben als dasselbe anzusehen, wie irgend eine andere Bewegung in der Natur. Dann muß er also die Gedanken für Unsinn halten, in denen der Mensch sich von der Natur unterscheidet, indem er sich zumuthet, daß er dem Drange der Natur widerstreben soll. Warum entrüstet sich Bebel über die selbstsüchtigen Geldmänner? Sie thun ja einfach, was sie nach seiner eigenen Theorie müssen. Sie folgen der natürlichen Lust am Besitz. Die Rücksicht auf das Gemeinwohl kann ihnen Bebel nur zumuthen, wenn er es ihnen zur Evidenz bringen kann, daß ihnen für die kurze Spanne ihrer Lebenszeit das Gemeinwohl zur Befriedigung ihrer Lüste nützlicher sein werde, als das im Dienst ihrer Lüste ausgebeutete Gemeinwesen. In diesem kolossalen Widerspruch bewegt sich jeder tüchtige Mann, der der materialistischen Geschichtsauffassung folgt, aber sich selbst davor bewahrt, zu verlumpen. Für Alle, die sich der Anerkennung des Menschlichen im Unterschied vom Thierischen doch nicht erwehren können, ist das einzig Rationelle, daß sie das persönliche Leben mit den Gedanken, an deren Wahrheit es hängt, als eine Thatsache gelten lassen. Diese Thatsache kann zwar die Wissenschaft mit ihren Erkenntnißmitteln nicht erfassen und begreifen, aber der Mensch kann nicht von ihr lassen. Er weiß, daß er innerlich verarmt und verödet, wenn ihm diese Thatsache entschwindet. Indem er Menschen, die ihm werth sind, vertraut, und Menschen, die seiner Fürsorge überwiesen sind, in ihrer Gesinnung zu fördern sucht, ist ihm das Unsichtbare eine Thatsache. Und wenn er dann doch einer Theorie folgt, die nur das als wirklich gelten läßt, was gesehen und berechnet werden kann, so widerspricht er sich selbst.

Wenn jene materialistische Auffassung die Herrschaft gewönne in dem Denken der Menschen, so würde das persönliche Leben verdorren und an die Stelle des geschichtlichen Fortschritts würde der Kreislauf treten, der sich innerhalb der thierischen Gattung in den Individuen wiederholt. Sofern die Sozialdemokraten dieser

Theorie huldigen, stehen sie in einem radikalen Gegensatz zur christlichen Religion. Und sofern sie sie in der Praxis ihres eigenen Lebens verleugnen, sind sie dem Christenthum auch noch zugänglich.

Es ist wichtig, daß wir uns selbst dieß nicht verbergen, daß der eigentliche Gegensatz gegen die christliche Religion in dieser Mißachtung des persönlichen Lebens und der Gedanken, in denen es lebt, zu suchen ist. Bei dieser praktischen Haltung kann ein Mensch keinen Gedanken des christlichen Glaubens als Wahrheit erfassen. Denn die Offenbarung, die uns das Alles als Wahrheit verstehen läßt, ist nichts Anderes als das innere Leben Jesu. Das vermag der Mensch nicht mehr zu sehen, wenn er das innere Leben überhaupt als ein Phantom verachtet. Dann ist ihm also mit dem Christenthum schlechterdings nicht beizukommen. Wenn er dagegen alle Gedanken des christlichen Glaubens bestreitet, weil sie thatsächlich alle über die Natur und das wissenschaftlich Erkennbare hinausgehen, so ist er damit noch nicht für das Christenthum völlig verschlossen. Er ist ihm dann doch noch zugänglich, wenn es so mit ihm steht, daß er in der Praxis noch ein wenig an dem persönlichen Leben und seinen Heiligthümern festhält. Denn dann hat er noch ein Organ für die Wahrnehmung der Thatsachen, auf denen die christliche Religion beruht und einen Sinn für ihre Segnungen.

Wir dürfen aber die Zuversicht nicht schwinden lassen, daß überall, wo die Familie noch nicht zersetzt ist, an deren Ordnungen das Christenthum gebaut hat, Gedanken und Erfahrungen zu finden sind, an die das Evangelium anknüpfen kann. Vor Allem dürfen wir nicht übersehen, daß ein großer Theil der Arbeiter, die der Sozialdemokratie folgen, nichts weiter will als eine Besserung der ökonomischen Lage. Viele sind es gewiß nicht, die sich als die Erben der klassischen deutschen Philosophie fühlen; dagegen bleiben Viele in dem gewohnten Zusammenhang mit der Kirche.

Aber auf der andern Seite müssen wir uns eingestehen, daß die Lebensanschauung der deutschen Sozialdemokratie in zwei wichtigen Beziehungen das Denken der Arbeiter immer mehr beeinflußt. Erstens frißt sich bei den Arbeitern immer tiefer der

Verdacht ein, es sei in der That so, wie die Sozialdemokraten behaupten, daß die christliche Kirche in dem Dienst der Besitzenden stehe; der Bourgeois brauche die Religion, weil sie die drohende Kraft der Arbeiter lähme, und die Kirche stelle sich ihm zur Verfügung. Diese jammervolle Vorstellung wird durch eine Erscheinung genährt, die viel gefährlicher ist als die ganze Sozialdemokratie.

Es ist ja wirklich so, daß unzählige Männer, die für den Kampf gegen die Sozialdemokratie die Hülfe der Kirche verlangen, für sich selbst der Kirche nicht bedürfen. Sie würden als ruhige und zufriedene Bürger leben, wenn die Sozialdemokratie nicht wäre. Ueber Alles, was ihnen die Kirche zu bieten hat, meinen sie durch ihre Bildung weit hinaus zu sein. Aber bei den Arbeitern könnten die von der Wissenschaft gerichteten Vorstellungen des Christenthums immer noch zum Wohle der Gesellschaft angewendet werden. Denn diese könnten sich noch der Furcht vor einem jenseitigen Gericht und der Hoffnung auf jenseitiges Glück überlassen. Die Bildung des Zeitalters störe sie darin nicht, denn diese sei ihnen noch verschlossen. So wird in der That in der Masse derer, die sich Gebildete nennen, wenn nicht geredet, so doch gedacht. Und in tausend unwillkürlichen Aeußerungen, in einer Lebensführung, die man für selbstverständlich hält, bricht diese Gesinnung hervor. Die Arbeiter müßten diese Gesinnung bemerken, auch wenn sie nicht längst mit der Sorgfalt des Hasses das Treiben dieser Gesellschaft beobachteten. Was sind die Folgen jener Haltung der sogenannten gebildeten Gesellschaft? Uns drängt sich als wichtigste Folge nicht die Wirkung auf die Arbeiter auf. Wenn es einen Gott giebt, so wird dieser Frevel seine Rache finden. Mit dem Heiligen, an dem sie die Nichtigkeit ihres Lebens empfinden sollten, schalten diese Menschen als Herren.

Aber die Rache vollzieht sich bereits in der Wirkung dieses Treibens auf die Arbeiter. Bei diesen steigt in Folge dessen die Erbitterung gegen die Gesellschaft, weil sie die Heuchelei merken und den jämmerlichen Hochmuth.

Schon das ist Heuchelei, daß man den Arbeitern etwas als wahr und ehrwürdig aufredet, was man selbst nicht glaubt und nicht

achtet. Dieſer Heuchelei ſind ſich die Verehrer der ſchwarzen Gensdarmes auch recht wohl bewußt. Viel ſchlimmer iſt die Heuchelei, in der ſie ſtecken ohne ſie zu merken. Die ſittliche Haltung, die ſie als Folge der Religion bei den Arbeitern erwarten, empfinden ſie in der That ſelbſt als das Rechte. Aber ſie ſind außer Stande, ſich ſelbſt dahin zu bringen und denken auch garnicht ernſtlich daran. Die Triebe der Genußſucht ſollen in den Niederungen des Volkslebens durch die Religion gebändigt werden. Aber in der Geſellſchaft, die ſich aus dieſen Niederungen erhebt, ſpürt man bei allem tüchtigen Streben nichts davon, daß die Bändigung der Genußſucht wirklich als die ernſteſte Aufgabe der Zeit erfaßt wird. Wie wäre das auch möglich? Der Menſch will leben. So lange er aber Gott nicht geſunden hat, kommt er nicht zu ſich ſelbſt und verſteht nicht zu leben. Dann bleibt ihm, der doch leben will, gar nichts Anderes übrig, als die Lebensmittel zu häufen, den Nerven immer neue Reize zuzuführen. Damit kommt er freilich immer nur bis an die Schwelle eines ſelbſtändigen inneren Lebens, ohne jemals damit anzufangen. Aber es gelingt ihm doch ſo, durch die immer neuen Anregungen, die ihm der Genuß gewährt, ſich über die innere Leere hinwegzutäuſchen. Deshalb iſt eine zügelloſe Genußſucht das unvermeidliche Schickſal einer Geſellſchaft, die ſich nicht mehr darein zu finden weiß, daß Gott wirklich iſt. Jeder Verſuch, die Genußſucht einzuſchränken, kann dann nur dazu führen, daß man für die bisherigen Formen der Genußſucht neue eintauſcht. Ob man die Reize, denen man ſich überläßt, in der Arbeit ſucht, im Kunſtgenuß oder im rein ſinnlichen Genuß, iſt dafür ganz gleichgültig. Die Hauptſache iſt, daß man ſich überhaupt ſolchen Reizen ganz und gar überläßt, über denen man die Selbſtbeſinnung und ſich ſelbſt verliert. Daß eine Geſellſchaft, die immer mehr dies Gepräge des Ruheloſen und Zielloſen bekommt, die Arbeiter vermittelſt der Kirche zur Beſinnung bringen und beruhigen will, iſt eine Heuchelei, die bei den Arbeitern Verachtung erregen muß. In dem Zorn über dieſe Heuchelei findet ſich der Chriſt mit dem Sozialdemokraten zuſammen. Davon ahnt die Geſellſchaft nichts, daß ſie ſich gerade durch ihre Friedloſigkeit, die aus der fortgeſetzten Nichtachtung des Beſten im Menſchenſtammt, im Gegenſatz zu chriſt-

lichem Wesen befindet. Wenn christlicher Ernst und christliche Lebensfreude bei ihr einzöge, so wäre ihr geholfen und wahrscheinlich den Arbeitern auch.

Die Verachtung wird bei dem Arbeiter um so sicherer erregt, als in dem Vorgehen der gebildeten Gesellschaft ein Hochmuth steckt, der mit den Thatsachen in einem geradezu komischen Widerspruch steht. Sie meinen, über die Kirche hinauszusein, während der Arbeiter auf seiner niedrigen Bildungsstufe sich mit den kindlichen Vorstellungen der Religion noch recht wohl befreunden könne. In Wahrheit liegt die Sache so, daß die geistige Macht, die überhaupt mit der christlichen Religion in Konkurrenz treten kann, bei dem sozialdemokratischen Arbeiter in viel höherem Maaße zu finden ist, als bei der Gesellschaft, die ihn durch die Kirche zähmen will. Ich meine eine geschlossene, die Lebenspraxis wirklich bestimmende Weltanschauung.

Der Sinn des Lebens, das Ziel der Geschichte, die höchsten Lebensfragen beschäftigen den Arbeiter in der Regel viel stärker als die Masse auch der wissenschaftlich Gebildeten. Die letzteren leisten vielleicht in ihrem Berufe Außerordentliches. Aber die Frage, was denn nun eigentlich Sinn und Ziel ihres eigenen Lebens sei, lassen sie nicht an sich herankommen. Zu dem Bemühen, innerlich fest und klar zu werden, haben sie in der Regel keine Zeit. Darin, in dieser ohne Zweifel höchsten geistigen Thätigkeit ist jeder christliche, aber auch jeder sozialdemokratische Arbeiter geübter als die meisten von denen, die sich in dem Bewußtsein ihres reicheren Wissens über sie erheben.

So kommt es, daß die Art, wie die Hülfe der Kirche in den sozialen Kämpfen in Anspruch genommen wird, die Arbeiter durch Heuchelei und Ueberhebung aufbringt. Es bedürfte keiner besonderen Mißgriffe von Seiten des kirchlichen Amtes und keiner materialistischen Propaganda, um eine Kluft zwischen den Arbeitern und der Kirche aufzureißen. Die Kirche muß den Arbeitern verhaßt werden, wenn auch nur der leiseste Schein dafür zeugt, daß sie sich als Hemmniß des Sozialismus von denen benutzen läßt, die selbst über die Kirche hinaus zu sein meinen. An diese Stimmung kann dann die Lehre der Sozialdemokratie anknüpfen, daß die Religion

wie jede geistige Bewegung in dem Dienste wirthschaftlicher Interessen steht. Daß sie im Dienste der ihm feindlichen Interessen steht, meint der Arbeiter vor Augen zu haben. Eines weiteren Beweises für die Lehre, die ihm so durch seine eigene Erfahrung bestätigt wird, bedarf es nicht.

Das zweite, was sich von der Lebensanschauung der Sozialdemokratie in unserem Volke durchsetzt, ist die Erkenntnißmethode der Naturwissenschaft, ihre Uebertragung auf das Gebiet geschichtlichen Lebens und damit ihre Entwicklung zur naturalistischen Weltanschauung. Es wird immer eine sehr ernste christliche Lebenserfahrung dazu gehören, wenn ein geistig reger Arbeiter sich aus dieser geistigen Strömung retten soll. Die Wahrheit, daß wir das Wirkliche, zu dessen Anerkennung Jeder gezwungen werden kann, erkennen, indem wir seine Gesetzmäßigkeit erfassen, ist den Arbeitern erschlossen. Jeden einigermaßen zum Nachdenken aufgelegten Kopf wird die Freude an dieser Erkenntniß in Konflikt bringen mit den Gedanken der Religion. Denn die Dinge, die wir im Glauben für wirklich halten, lassen sich auf diese Weise nicht erkennen. Wie nahe liegt dann der Schluß, daß sie nicht wirklich sind.

Der Arbeiter wird in der Regel nicht die geistigen Mittel besitzen, um sich selbst durch die Kraft seines Nachdenkens den Ausweg aus diesem Konflikt zu bahnen. Retten kann ihn nur die religiöse Erfahrung, in der sich ihm die Welt des Glaubens als etwas zweifellos Wirkliches bezeugt und der Zusammenhang der christlichen Gemeinde. Der Mann aus dem Volke muß an Anderen, deren größere Uebung im Denken und deren sittliche Lauterkeit er anerkennt, sehen können, daß sie den Konflikt kennen, in dem er steckt, aber ihn in ihrem Denken überwunden haben.

Aber gerade das Letztere hat den Arbeitern nur zu sehr gefehlt. Die Mehrzahl der höher Gebildeten, die überhaupt den Konflikt zwischen Naturerkenntniß und sittlicher oder religiöser Ueberzeugung noch tief empfinden, hat dem Naturalismus gegenüber kapitulirt. Wenn man überhaupt von einer Welt der Ideale redet, so läuft doch immer der Gedanke nebenher, daß es mit ihrer

Realität schlecht bestellt sei, und daß das eigentlich Reelle die Welt der Sinne sei. Von den Geisteserzeugnissen dieser Richtung wird unser Volk tausendfach bestürmt. Und der einfache Sinn des Volkes hört aus den krausen Reden dieses Idealismus immer nur ein Nein auf alle Lebensfragen des Glaubens. Es giebt danach kein ewiges Leben, keinen von der Welt unterschiedenen Gott, keinen zur Freiheit berufenen Willen, keine Sünde und kein Gericht.

In der Kirche freilich hört er das kräftige Bekenntniß, daß es mit allen diesen Dingen dennoch seine Richtigkeit habe. Aber damit ist ihm nicht gedient, denn daneben stößt er in der Kirche auf eine tiefe Abneigung gegen die Wahrheit, die ihn gepackt hat. Das muß auf ihn den Eindruck machen, daß die Kirche Angst habe. Eine Kirche aber, die sich vor der Wahrheit fürchtet, kann den Menschen, der der Wahrheit in's Angesicht gesehen hat, nicht retten. Es ist ja so erklärlich, daß bei christlich frommen Menschen ein tiefer Unwille gegen die Erkenntniß Platz greift, die bei Unzähligen in unserm Volke den Aufschwung zum Glauben lähmt. Umgehen läßt sich die Thatsache nicht mehr, daß die Ueberzeugung von der durchgängigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens eine geistige Macht im Volke geworden ist. Geradezu sonderbar ist die Hoffnung, es werde sich durch die Thätigkeit der Kirche, durch die Verbreitung christlicher Literatur und dgl. verhüten lassen, daß allzuviel davon zu dem Volke durchsickere. Es handelt sich nicht um Tropfen, die das Denken des Volks vergiften, sondern um einen Strom, in dem das Volk schwimmt. Wenn nun die Kirche durch ihre Haltung verräth, daß sie in dieser Thatsache etwas dem Christenthum absolut Feindliches sieht, so ist sie es, die den Arbeiter in die Arme des Naturalismus treibt. Denn der meint ja eben auch, daß neben der Erkenntniß von der Gesetzmäßigkeit einer endlosen Welt kein religiöser Glaube und kein Gewissen mehr Platz hat.

Daran knüpft sich uns die Frage, wie wir gegenüber den geistigen Mitteln der Sozialdemokratie dem Volke die Religion erhalten können. Gewiß ist das nur möglich, wenn wir selbst Glauben haben und in dem Bekenntniß unseres Glaubens uns

durch nichts beirren lassen. Aber allein hilft das nichts, wenn es sich darum handelt, Andern über die Hindernisse hinwegzuhelfen, die für sie auf dem Wege zum Glauben liegen. Bei jedem Liebesdienste muß man die Noth dessen empfinden, dem man helfen will. In unserm Falle heißt das, wir müssen uns in den Konflikt versetzen können, in welchem die Menschen unserer Zeit, hoch und niedrig, den Glauben an einen Gott, der Gebete erhört und das Unrecht straft, verlieren. Es muß laut und verständlich durch die Kirche tönen: wir haben auch die Erkenntniß, die euch in Verwirrung bringt, aber wir fürchten sie nicht, sondern wir freuen uns deren wie aller Wahrheit. Wir müssen zeigen, daß wir den Konflikt, der den Andern Noth macht, auch empfinden, aber mit ihm fertig werden.

Der Konflikt hat seine äußerste Schärfe in dem Kontrast der beiden Gedanken, auf der einen Seite der lebendige Gott, der mit seiner Allmacht den Sinn und Verstand der Liebe in alles Geschehen bringt, auf der andern Seite die durchgängige Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in einer endlosen Welt. Es ist nicht meine Meinung, daß wir berufen seien, die Menschen über diesen Gegensatz hinwegzubringen. Der Vorsatz, dieses Problem zu lösen, ist ebenso sinnvoll, wie der Vorsatz die soziale Frage zu lösen. Die soziale Frage ist das Bewußtsein der Menschheit von der Noth ihrer Geschichte. Und jener Gegensatz bildet die Form des geistigen Lebens für alle Menschen, die Menschen sein und sich aus der Natur herausarbeiten wollen. So lange das Aufstreben aus thierischen Zuständen zu menschlicher Gesittung dauert, so lange wir im Fleische leben und unser Fleisch bändigen wollen, bewegen wir uns in dem Gegensatz jener beiden Gedanken. Der eine Gedanke entspricht dem Ziel, dem wir zustreben, der andere den thatsächlichen Zuständen, von denen wir aufstreben.

Es kommt also nicht darauf an, jenen Gegensatz zu überwinden, sondern ihn zu verstehen, innerlich damit fertig zu werden. Man kann auf verschiedene Weise damit fertig werden. Der Materialismus der Sozialdemokratie wird damit fertig, indem er die Gedankenreihe beseitigt, die dem Aufstreben des Menschen aus

dem thierischen Leben entspricht. Viele ernste Christen werden damit fertig, indem sie die Gedanken ignoriren, die der Natur ihr Recht geben. Wir dagegen wissen, daß ein solches gewaltsames Vorgehen an den Thatsachen des sittlichen Lebens und der Natur doch zu Schanden wird. Wir werden mit jenem Gegensatz fertig, indem wir einsehen, daß die christliche Religion stärker wird, wenn sie mit dem Glauben an den lebendigen Gott die Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit und der Endlosigkeit der Natur verbindet, und indem wir einsehen, daß die christliche Religion ganz andere Gründe hat, als die schwächlichen Versuche, jenen Gegensatz aufzulösen, der nun einmal ein Bestandtheil unseres eigenen Lebens ist.

Unser Glaube wird stärker, wenn wir uns selbst mit der Erkenntniß durchdringen, die von Andern gegen den Glauben aufgeboten wird. Wir glauben an einen allmächtigen Gott, dessen liebevolles Thun wir in unsern Erlebnissen verspüren. Aber unser Eindruck von der Allmacht Gottes ist stärker, wenn wir uns sagen können, daß das einzelne Ereigniß, das Gott seinem Kinde anthut, in sich selbst unermeßlich ist, weil es unserm Erkennen sich enthüllt als das gesetzmäßige Produkt einer endlosen Welt. Wer das gesehen hat, daß er dann erst recht die Allmacht Gottes anbeten lernt, wenn er den Gedanken der Natur durchdacht und vor seiner Wahrheit sich gebeugt hat, hat dem Materialismus seine Waffe entwunden und gebraucht sie im Dienste der Religion.

Aber freilich können wir das nur, wenn wir vorher damit angefangen haben, eines lebendigen Gottes inne zu werden. Die Natur macht keinen Menschen fromm, und die Erkenntniß der Natur auch nicht. Unsere Gegner berufen sich auf den Zwang der Thatsachen, gegen die alle Wünsche nicht aufkommen. Aber wir glauben doch auch nicht, weil wir wollen, sondern weil wir müssen. Wir berufen uns auch auf Thatsachen, die alles Wünschen einer armen Menschenseele überbieten, aber uns wahrhaftig als Thatsachen zwingen. Da hören wir freilich schon den Hohn des Sozialdemokraten, der uns zuruft, wir kennen diese Thatsachen. Ein gestorbener Mensch wird wieder lebendig und fährt gen Himmel, das ist so eine Thatsache, die ihr Heilsthatsache nennt. Und damit solche Thatsachen auch sicher seien, redet

ihr euch ein, daß ein Literaturkomplex, die Bibel, ein wunderbar entstandenes Buch unfehlbarer Gottesworte sei.

Darauf erwidern wir, das ist schon richtig, das ist für unsern Glauben eine Thatsache, in der er freudig lebt, daß Jesus Christus auferstanden ist von den Todten, lebet und regieret in Ewigkeit. Aber so unverständig sind wir nicht, zu meinen, daß unser Glaube durch den Zwang dieser Thatsache begründet werde. Denn das kann freilich ein Kind sehen, daß ein Mensch, der nicht auf ganz andere Weise zum Glauben gekommen ist, in solchen Thatsachen nichts weiter sehen kann als Märchen oder höchst zweifelhafte Geschichten. Wir sind auch nicht so unbarmherzig, den Sozialdemokraten vor solche Thatsachen zu stellen, und ihm zuzumuthen, er solle sich durch sie bezwingen lassen. Wir können ihn garnicht vor eine solche Thatsache stellen, denn er kann sie nicht sehen. Wenn wir auch noch so viel davon redeten, er hört doch nur unsere Worte, aber die Thatsache sieht er nicht. Wir können es auch nicht einmal wünschen, daß er sich bereit erkläre, er wolle diese Thatsache anerkennen. Denn ein Mensch, der sich in solcher Verfassung befindet, darf sich dessen nicht vermessen. Er würde lügen, wenn er es thäte. Zur Lüge aber fordern wir ihn nicht auf. Sondern wir richten an ihn die simple Forderung, er möge sich Thatsachen ansehen, die auch er als solche sehen kann.

Wenn wir mit dem Sozialdemokraten reden und wenn wir uns selbst die Lebensfrage des Glaubens stellen, so appelliren wir an Thatsachen, die auf uns den Zwang des Wirklichen ausüben, auch wenn unser Glaube in der Noth des Lebens uns verlassen zu haben scheint. Wenn die Sozialdemokraten auf das Christenthum zu sprechen kommen, so spotten sie stets über solche Dinge, die ihnen nothwendig fremd und unverständlich sein müssen. Der Spott wird ihnen nicht angerechnet, denn sie wissen nicht, was sie thun. Wohl aber wird ihnen wie uns Allen angerechnet, wenn sie sich vor den Thatsachen verschließen, die sie als solche kennen. Sie pflegen den Eindruck zu haben, daß die Religion den Menschen in eine Region der Phantasie einführe, die von dem Boden der Thatsachen weit abliege. Wir

müſſen ihnen alſo beweiſen, daß in der chriſtlichen Religion das Gegentheil gemeint wird.

Gott hat den Menſchen in die wirkliche Welt geſtellt, da will er ſich finden laſſen. Deshalb iſt es eine Kardinalſünde des Menſchen, wenn er ſich in willkürliche und leidenſchaftliche Gedanken zurückzieht, in Gedanken, die ihm gefallen und der Wirklichkeit widerſprechen. Der Sozialdemokrat behauptet, daß es nichts als Eigennutz in der Welt giebt. Nun ſo beweiſen wir ihm, daß es Liebe giebt. Unſer Glaube weiß, daß mit der Liebe die Macht über alle Dinge iſt. Ob die Liebe unſern Gegner retten oder ihn verſtocken wird, das wiſſen wir nicht; aber ſie wirkt. Sie hat einen Bundesgenoſſen in ſeinen eigenen Gedanken. Er handhabt noch die ſittlichen Maßſtäbe. Er mißt an ihnen, wenn nicht ſich ſelbſt, ſo doch Andere. Durch ſeine Luſt, über ſeine Feinde zu richten, durch ſeinen Haß bleibt er, der nur eine Natur zu kennen meint, in dem Banne der anderen Hälfte des Wirklichen, der ſittlichen Welt. So lange er die Heuchelei, den Hochmuth, den unbarmherzigen Eigennutz und die Untreue noch haſſen kann, ſo lange kann er auch die Liebe noch ſehen.

Deshalb muß der Chriſt dem Sozialdemokraten gegenüber mit dem herzhaften Bekenntniß herausrücken, daß unſer Glaube auf nichts weiter beruht, als auf der Thatſache, daß in dieſer Welt das perſönliche Leben Jeſu Chriſti zu finden iſt. Wer noch ein Verſtändniß für ernſte Liebe hat und deshalb das perſönliche Leben Jeſu ſehen kann, kann ein Chriſt werden. Wer die Thatſache, daß ein Menſch in dieſer Welt ſo empfunden und gewollt, ſo von ſich und von uns gedacht hat, beachtet und ſich zu Herzen nimmt, danach ſich ſelbſt und die Welt beurtheilt, der wird ein Chriſt. Nur der moraliſch gänzlich abgelebte Genußmenſch kann kein Chriſt werden. Aber der Menſch wird thatſächlich kein Chriſt, der der geſchichtlichen Wirklichkeit Jeſu den Rücken kehrt, obgleich er auch einmal von dem wunderbaren Gehalt dieſes Faktums ergriffen worden iſt. Wir glauben an Gott, wir freuen uns ſeiner Gnade und fürchten ſein Gericht, weil Jeſus ſo in dieſer Welt gelebt hat und mit ſolcher Zuverſicht zu ſich ſelbſt geſtorben iſt. Wir finden darin die Erlöſung,

daß ein solcher Glaube in uns entsteht und wirkt. Wir halten jeden Menschen für einen Christen, der um Jesu willen an Gott glaubt, und so an dem persönlichen Leben Jesu den Halt seines eigenen inneren Lebens findet. Wenn wir den Spöttern und Verirrten gegenüber die christliche Verkündigung zunächst auf dieses Maaß beschränken, so bieten wir ihnen eine Nahrung, die sie gebrauchen können, und führen sie vor Thatsachen, die sie nicht hinwegschaffen können.

Thut nun die evangelische Kirche in dieser Beziehung den Armen gegenüber ihre Pflicht? Ich vermuthe, daß wir Alle in der Kundgebung christlichen Bekenntnisses uns viel zu sehr durch die Ansprüche derer bestimmen lassen, die ohne Mühe sich den wunderbaren Reichthum religiöser Erkenntnisse aus der heiligen Schrift aneignen. Diese wollen in der Regel kein anderes christliches Bekenntniß hören, als das möglichst vollständige und entwickelte. Das sind nun im Vergleich mit den Menschen, die um den Glauben an Gott zu ringen haben, die Reichen. Das Evangelium aber soll den Armen gepredigt werden. Wir thun sehr Unrecht, wenn wir jenen Ansprüchen nachgeben. Denn wenn jene reichen Christen überhaupt ernst zu nehmen sind, was nicht immer der Fall ist, so werden sie sicherlich durch dasselbe Zeugniß von Christus befriedigt, das auch der weit von Gott abgekommene Mensch zu fassen vermag. Es giebt gewiß keinen ernsten Christen, dem es nicht die höchste Freude wäre, wenn ihm aus einer orthodoxen oder liberalen Predigt der Herr Jesus entgegentritt und in seinem innern Leben verständlich gemacht wird als der Zugang zum Vater für uns Alle.

Ueber den Sinn des Evangeliums sollten wir unter einander uneinig sein? Wo ist der Christ, der zu leugnen vermöchte, da sei Verkündigung des Evangeliums, wo das innere Leben Jesu einer Menschenseele so nahe gebracht wird, daß sie um seinetwillen eine rechte Furcht vor Gott und eine rechte Zuversicht zu seiner Liebe faßt? Darin sind wir einig und werden es bleiben, wenn nur Jeder auf seiner Stufe des Glaubens sich eingesteht, daß er noch nicht fertig ist, sondern daß ein unabsehbarer Reichthum religiöser Kraft und Erkenntniß noch vor ihm liegt, den

andere beſitzen und beſeſſen haben. Dem Chriſten, an dem Jeſus ſein Werk gethan hat, wird es nicht ſchwer, ſich das einzugeſtehen und danach zu handeln.

Nun dieß, was uns einig macht, iſt auch unſere Stärke gegenüber den Dämonen dieſer Zeit. Der Herr, den die Welt nicht kennt, iſt doch ihr Herr.

Erkennen wir die Tiefen Gottes?

Eine Unterſuchung über Adäquatheit und Inadäquatheit der chriſtlichen Gotteserkenntnis.

Von

Max Reiſchle

in Stuttgart.

I.

Unter den mächtigen Worten des N. T.s, in welchen die καύχησις der Glaubenden über den in Chriſto erſchloſſenen Reichtum hervorbricht, iſt eines der mächtigſten jenes Wort des Paulus über die Tiefe der Erkenntnis, welche durch den Geiſt Jeſu Chriſti uns gegeben iſt: τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (1. Cor. 2, 10). Im Buche Judith richtet die Heldin des Volkes an die Aelteſten der belagerten Stadt, welche durch Feſtſetzung eines Termins für die göttliche Hilfe den Ratſchluß Gottes erkunden wollen, die rügenden Worte: Καὶ νῦν κύριον παντοκράτορα ἐξετάζετε, καὶ οὐθὲν ἐπιγνώσεσθε ἕως τοῦ αἰῶνος· ὅτι βάθος καρδίας ἀνθρώπου οὐχ εὑρήσετε, καὶ λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ λήψεσθε· καὶ πῶς τὸν θεὸν ὃς ἐποίησε τὰ πάντα ταῦτα ἐρευνήσετε, καὶ τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐπιγνώσεσθε, καὶ τὸν λογισμὸν αὐτοῦ κατανοήσετε; (Jud. 8, 13. 14). Vermeſſene Thorheit iſt es, einen Einblick in die Tiefen der göttlichen Gedanken erzwingen zu wollen! Aber ganz anders iſt es, wenn Gott ſelbſt uns die Einſicht in dieſelben erſchließt. Wie „die Tiefe eines Menſchenherzens" nur der Geiſt des Menſchen ſelbſt kennt, ſo durchſchaut nur der Geiſt Gottes ſelbſt ſeinen Sinn und Ratſchluß. „Wir aber haben den

Geiſt, der aus Gott ſtammt, empfangen", ſo triumphiert der Apoſtel; darum haben wir auch die Einſicht in „die Tiefen Gottes", in ſeine innerſten Gedanken. So manches altteſtamentliche Zeugnis von der unerforſchlichen Erhabenheit Gottes, welches durch den Lobpreis der göttlichen Größe doch den leiſen Schmerz über das menſchliche Nichtwiſſen hindurchklingen läßt, tönt aus in dem Siegeslied des Paulus: „Denn wer hat den Verſtand des Herrn erkannt, daß er ihn meiſtern könnte? wir aber haben Chriſti Verſtand." — Um ſo gewaltiger iſt dieſes Wort, als Paulus das Verſtändnis der Gottesgedanken nicht auf Apoſtel oder ſchriftgelehrte Theologen beſchränkt, ſondern mit ſeinem ἡμεῖς alle Empfänger des Geiſtes Gottes daran teilnehmen läßt; für den Geiſtesempfang aber beſteht ja nur eine Bedingung auf unſerer Seite: Glaube an Chriſtum Jeſum.

Worte der Schrift von einer ſolchen Höhe, zu welcher wir nur ahnend uns erheben können, haben aber ſtets nicht nur etwas Erhebendes, ſondern auch etwas Niederſchlagendes für uns. Wie wenig von jenem Reichtum der Erkenntnis iſt unſer Beſitz! — Die Erfahrung davon wird uns zuerſt zu einem Gericht über uns ſelbſt. Wohl iſt ja das εἰδέναι τὰ μυστήρια ein göttliches χάρισμα: es ſteht ebenſo wie die damit verwandte Gabe der προφητεία (1. Cor. 13, 2) im Verhältnis zu dem Maße des Glaubens (Röm. 12, 6: εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως), das μέτρον πίστεως aber iſt ſelbſt wieder abhängig von der austeilenden Gnade Gottes (Röm. 12, 3: ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως). Jedoch können wir Gottes Gnadengabe nur in der freien Hingabe unſeres Herzens, in dem ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ (Röm. 10, 16) empfangen. Unſerer Unempfänglichkeit für Gottes Heilsbotſchaft haben wir es daher zuerſt beizumeſſen, wenn auch die Gabe der Erkenntnis ſpärlich und Gottes Heilsratſchluß in vielen Stücken uns verborgen bleibt.

Aber ſollte wirklich alle Unwiſſenheit in dieſer Beziehung bloß unſere Schuld ſein? Dadurch daß wir uns bemühen, noch ſchärfer mit uns ſelbſt ins Gericht zu gehen, ſchwindet der niederſchlagende Eindruck nicht, daß eine Schranke der Einſicht in Gottes Willen uns nicht bloß als ungläubigen und kleingläubigen, ſondern

auch als endlichen in der Zeit lebenden Menſchen geſteckt iſt. Giebt es doch für uns dunkle Rätſel im eigenen Leben wie in dem fremden Leben, welches wir mitfühlend zu einem Stück des eigenen Lebens machen, Führungen, welche als Bethätigungen einer heiligen Liebe uns nicht verſtändlich ſind. Wohl können wir auch in ſolchem Falle durch die Hingabe an die geiſtigen Wirkungen Jeſu Chriſti die Gewißheit uns retten, daß der Gott, welcher uns aus unſerer Unheiligkeit zur Seligkeit führen will, eine in unſer Leben hereinwirkende Wirklichkeit iſt; dieſe Gewißheit giebt auch die Kraft, der dunklen Lebensführung das „Dennoch" des Glaubens entgegenzuſetzen. Aber liegt nicht gerade in dieſem „Dennoch", liegt nicht darin, daß wir vor dem verwirrenden Eindruck eines Lebensgeſchicks zu der verſtändlichen Erweiſung der Liebe Gottes fliehen müſſen, zugleich das Geſtändnis, daß wir dort einem uns unverſtändlichen Ratſchluß Gottes gegenüberſtehen? Und giebt es nicht Lebensführungen, bei denen wir für unſer irdiſches Erkennen auch gar keine Möglichkeit abſehen, jemals über jene Lage uns zu erheben und das oft recht kampfesmüde „Dennoch" in der friedevollen Klarheit des Verſtändniſſes der göttlichen Abſichten aufzulöſen? An manchem Grabe müſſen wir uns ſagen, daß wir durch den Verſuch, die umnachteten Wege des abgeſchloſſenen Lebens mit dem Licht der göttlichen Heilsgedanken zu durchdringen, nicht Gottes Abſichten aufhellen, ſondern nur unſer Nichtwiſſen beleuchten würden. — Je weiter verzweigt die Zuſammenhänge ſind, die wir zu überſchauen hätten, deſto enger begrenzt erweiſt ſich unſer Erkennen. Darum bietet uns beſonders die Geſchichte der Völker unlösbare Fragen, und es iſt nur Selbſttäuſchung, wenn wir über der Freude, im großen Ganzen die göttliche Leitung zu einem Ziel hin zu entdecken, unſere Unwiſſenheit im einzelnen uns verbergen. Wohl glauben wir als Chriſten, daß das Ende der Wege Gottes ein ewiges Reich der Gerechtigkeit und Seligkeit iſt; wohl ſehen wir das Evangelium, durch welches dieſes Reich allein geſchaffen werden kann, im Vordringen begriffen; aber wir ſehen auch verſchlungene Umwege und Rückſchritte. Die Erklärung, daß wir hierin Gerichte Gottes über die menſchliche Sünde erblicken müſſen, giebt uns wohl einiges Licht,

aber kein volles Verständnis, da das Maß, nach welchem Gott seine Gerichte zumißt, und das Verhältnis der Strafgerichte zur Verwirklichung seiner Friedensgedanken über die Menschheit uns nicht durchsichtig ist. Die Betrachtungen über die göttliche Leitung der Geschichte, in welchen eine christliche Geschichtsphilosophie sich bewegt, machen uns daher wohl manchmal den Eindruck, daß sie recht geistvoll sind, doch wir spüren oft recht wenig von der überzeugenden Sicherheit des Geistes, der „alle Dinge, auch die Tiefen Gottes, erforscht". — Muß nun aber die Undurchdringlichkeit so mancher Lebens- und Geschichtsrätsel nicht das freudige Zeugnis von dem uns geschenkten Reichtum der Erkenntnis gar sehr bei uns dämpfen? Auch der Apostel, welcher in 1. Cor. 2, 16 die Frage „τίς — ἔγνω νοῦν κυρίου;" nur citiert, um sie in der triumphierenden Antwort „ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν" aufzulösen, führt doch Röm. 11, 34 dieselbe Frage abermals an, um bei aller anbetenden Freude über die erschlossenen Wunder des göttlichen Erbarmens und bei aller Glaubenszuversicht über das Ziel der göttlichen Führungen doch das demütige Zeugnis davon nicht fehlen zu lassen, wie unerforschlich seine Gerichte und unergründlich seine Wege sind.

Die Lebens- und Geschichtsrätsel, welche unsere Erkenntnis von Gottes Ratschlüssen einengen, legen sich zuerst auf unser Gemüt mit ihrem umschattenden Dunkel: wenn uns Gottes Heilsgedanken in den Schickungen eines Menschenlebens unterzugehen oder in den Brandungen des Völkerlebens sich zu verlieren scheinen, so entsteht ein Ringen des Herzens darnach, die befremdlichen Thatsachen doch als Werke des guten gnädigen Willens Gottes zu verstehen. Dabei fühlen wir aber die Unzulänglichkeit auch unseres Verstandes gegenüber der Aufgabe, die unendlichen Verzweigungen des zeitlichen Geschehens als Mittel zur Verwirklichung des ewigen göttlichen Zwecks zu begreifen und so alles Einzelne sub specie aeternitatis zu betrachten. — Auf dem Boden des christlichen Glaubens erwachsen aber auch noch andere Fragen, welche zuerst unserem Verstand zu schaffen machen, dann aber auch auf das Gemüt drücken. Auch bei diesen Problemen steigen Schranken vor uns empor, welche unsere christliche Glaubens-

erkenntnis umlagern. Sie drängen ſich uns auf, indem wir auf die Thatſache ſtoßen, daß alle Gedanken, welche wir als Chriſten über Gottes Weſen, Willen und Werk uns machen, von Vorſtellungen unſerer bilderſchaffenden Phantaſie nicht nur umſpielt, ſondern durchwoben ſind.

Die kräftigen Anthropomorphismen und Anthropopathieen des alten Teſtaments werden oft ſchon dem Verſtand von Kindern zum Anſtoß. Wie viele grotesk-ſinnliche Bilder fügt doch der eine Pſalm 18 in wenigen Verſen (V. 7—17) zuſammen, um die Erſcheinung Jehovah's zu ſchildern! Er wohnt in ſeinem erhabenen Palaſt, dort dringt des Frommen Geſchrei in ſeine Ohren; von dort ſteigt er herab, Wolkendunkel unter ſeinen Füßen; auf dem Kerub fährt er daher; Rauch ſteigt auf aus ſeiner Naſe; aus ſeinem Munde frißt das Feuer; ſeine Stimme läßt er ertönen, ſeine Hand greift aus der Höhe herab, den Frommen von den Widerſachern zu retten, über welche er ergrimmt iſt. Der Gott des alten Teſtaments freut ſich und trauert, liebt und haßt, fühlt Mitleid und wird vom Zorn bewegt, läßt ſich gereuen, was er beſchloſſen, und eifert um ſeine Ehre, er läßt ſich huldvoll ſtimmen und läßt ſich reizen. — Das neue Teſtament erſpart dem modernen Leſer ſolch ſtarke σκάνδαλα; aber ein Weltbild kindlicher Art iſt auch hier der Rahmen, in welchen Jeſu Ausſagen über Gott eingefügt ſind: der Himmel iſt Gottes Thron (Mt. 5, 34. 23, 22) und die Erde ſeiner Füße Schemel (5, 35); dort im Himmel, zu dem man betend die Augen erhebt (Marc. 6, 41. 7, 34. Luc. 18, 13. vgl. Joh. 11, 41. 17, 1), wohnt Gott, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; dort ſchauen die Engel das Angeſicht deſſelben (Mt. 18, 10), dort herrſcht Freude über den Sünder, der Buße thut (Luc. 15, 7), dort ſind die Namen der treuen Jünger aufgeſchrieben (Luc. 10, 20), dort iſt ihr Lohn ihnen aufbehalten (Mt. 5, 12. 6, 20 u. ö.); von dort oben her ſtammt Chriſtus (Joh. 8, 23: ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί), von dort iſt er herabgeſtiegen (Joh. 3, 13 u. ö.), um hier auf Erden „mit Gottes Finger" ſeine Werke zu thun (Luc. 11, 20); dort ſitzt er zur Rechten der Kraft, von dort wird er mit des Himmels Wolken erſcheinen (Marc. 14, 62); dorthin wird er die Seinigen holen, in des Vaters Haus, wo viele Wohnungen ſind (Joh. 14, 2. 3).

Aber müſſen wir nicht noch andere Vorſtellungen, mit welchen das Leben unſerer chriſtlichen Gotteserkenntnis viel inniger verbunden iſt, als inadäquat bezeichnen? Daß der Vater im Himmel auch im Verborgenen ſieht (Mt. 6, 4 u. ö.), daß er weiß, was wir bedürfen (6, 8. 32), daß er nicht will, daß eines der Kleinen verloren gehe (18, 14), daß er freundlich (Luc. 6, 35) und erbarmungsvoll (6, 36), daß er langmütig iſt über ſeinen Auserwählten (18, 7), daß er beſchloſſen hat, ihnen das Reich zu geben (12, 32), daß er ihnen vergiebt (Mt. 6, 14), kurz, daß er ihr Vater iſt: das alles gehört doch zum Mark der chriſtlichen Gottesanſchauung. Mit dieſen Gedanken über Gott haben wir jedoch eben ſo viele Züge unſeres menſchlichen Geiſteslebens auf ihn übertragen; indem wir ihn aber zugleich als den Herrn des Himmels und der Erde (Mt. 11, 25) und als den Schöpfer des Menſchen (19, 4) anbeten, wächſt er über alle Menſchenähnlichkeit uns hinaus und die freudige Zuverſicht will uns entſchwinden, daß wir mit unſerer chriſtlichen Gotteserkenntnis die Tiefen Gottes ſollen erforſchen können.

Die ſcharfe Kritik, welche von philoſophiſcher Seite über den Begriff eines perſönlichen Gottes ergangen iſt, hat das Ihrige gethan, die Inadäquatheit unſerer Gotteserkenntnis uns vorzurücken. Wohl liegt die klaſſiſche Periode dieſer Kritik ſchon geraume Zeit hinter uns; aber es wäre umſonſt, ſich damit zu tröſten. Denn die kritiſchen Gedanken, welche damals ausgeſprochen worden ſind, erweiſen ihr Fortleben nicht nur dadurch, daß ſie heutzutage von einem immer zahlreicheren Chor — und zwar ohne die klaſſiſche Knappheit und Klarheit — endlos variiert werden, ſondern auch dadurch, daß ſie uns ſelbſt beunruhigen, bis wir ihnen feſt ins Angeſicht geſehen haben. Faſt nur gelegentlich hat J. G. Fichte in dem Aufſatz „Ueber den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (zuerſt erſchienen in Fichte's und Niethammer's Philoſ. Journal Bd. VIII. 1798) ein ſcharfes Urteil darüber ausgeſprochen, daß man ein beſonderes Weſen als Urſache der moraliſchen Weltordnung annehme und ihm Perſönlichkeit und Bewußtſein beilege. „Was nennt ihr denn . . . Perſönlichkeit und Bewußtſein? doch wohl dasjenige, was

ihr in euch ſelbſt gefunden, an euch ſelbſt kennen gelernt, und mit dieſem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieſes ohne Beſchränkung und Endlichkeit ſchlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann auch die geringſte Aufmerkſamkeit auf eure Konſtruktion dieſes Begriffs lehren. Ihr macht ſonach dieſes Weſen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Weſen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, ſondern nur euch ſelbſt im Denken vervielfältigt. . . . Ihr habt . . ., indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, ſondern blos mit einem leeren Schalle die Luſt erſchüttert. Daß es euch ſo ergehen werde, konntet ihr ohne Mühe vorausſehen. Ihr ſeid endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfaſſen und begreifen?" (Werke Bd. VIII S. 187). Während Fichte in ſchwärmender Begeiſterung für den überſchwänglichen Gedanken der moraliſchen Weltordnung die Adäquatheit des Begriffs der Perſönlichkeit beſtritten hatte, hat D. Fr. Strauß in ſeiner „Chriſtl. Glaubenslehre" (Tüb., Stuttg. 1840) mit jener kalten Klarheit, die ſeine Stärke, wie ſeine Schranke iſt, die philoſophiſchen und theologiſchen Zeugniſſe geſammelt und geprüft, um das Urteil zu ſprechen: „Perſönlichkeit iſt ſich zuſammenfaſſende Selbſtheit gegen Anderes, welches ſie damit von ſich abtrennt; Abſolutheit dagegen iſt das Umfaſſende, Unbeſchränkte, das nichts als eben nur jene, im Begriff der Perſönlichkeit liegende Ausſchließlichkeit von ſich ausſchließt: abſolute Perſönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem ſich nichts denken läßt" (Bd. I S. 504 f.). Eine der göttlichen Eigenſchaften um die andere muß dafür Zeugnis ablegen, daß es „ein Widerſpruch in ſich iſt, von einem perſönlichen Gott oder göttlicher Perſönlichkeit zu ſprechen". Die Ausſagen der chriſtlichen Glaubenslehre, daß Gott wiſſe oder wolle, daß er einen Zweck verwirkliche, daß er heilig, oder daß er die Liebe ſei, ſind nur ein Ausfluß „des allgemeinen, durch alle Begriffe göttlicher Eigenſchaften ſich hindurchziehenden Anthropopathismus", welcher mit dem Begriff des Abſoluten unverträglich iſt.

Dieſe Kritik zwingt den Theologen, ſich ſelbſt darüber zu beſinnen, wie weit ſeine Gotteserkenntnis reiche. Dies umſomehr, als ihm hiermit nicht bloß ein wiſſenſchaftliches Problem geſtellt wird,

ſondern eine Frage, welche tief ins Chriſtenleben eingreift. An ſich ſelbſt erfährt dies der Theologe; ich weiß, wie ſo mancher, dem ſein Studium die Frage ins Gewiſſen geworfen hat, ob die chriſtliche Gottesanſchauung denn auch das Weſen Gottes wirklich erreiche, dadurch in ſeinem eigenen inneren Leben und in ſeinem Berufswirken bedrängt worden iſt. Lähmend legt ſich der Gedanke, daß alle jene Züge, in welchen wir Gott als unſern Gott und Vater vorſtellen, ein Spiel der dichtenden Phantaſie ſeien, auf das Gebetsleben der Seele. Der Zweifel an der Berechtigung des kindlichen „Du" zehrt an der Zuverſicht zum kindlichen Gebet. Und wer, von dieſem Zweifel belaſtet, einer Gemeinde zu predigen und das Gemeindegebet zu ſprechen hat, kommt leicht in ein ſchlimmes Schwanken zwiſchen zwei Verhaltungsweiſen, von denen die eine nur ſchlimmer iſt, als die andere: entweder beobachtet er in ſeiner freien Rede eine ängſtliche Scheu gegenüber den „naiven Phantaſievorſtellungen", wobei ihm aber der lebendige Widerhall in den Herzen der Hörer verloren geht, oder er arbeitet ſich gewaltſam in die vom Zweifel aufgelöſte Phantaſiewelt hinein, wobei der lebendige Widerhall im eigenen Herzen ihm fehlt. Die Erfahrung dieſer Not zwingt uns, mit unſerm eigenen Zweifel uns auseinanderzuſetzen. Können wir, ſo muß unſere eigene Frage lauten, angeſichts der Kritik, welche die Phantaſieelemente in unſerer chriſtlichen Gottesanſchauung uns vorhält, an der freudigen Ueberzeugung feſthalten, daß wir die Tiefen Gottes erkennen? — Mit dieſen Verſtandesfragen, von denen ſich unſere Gotteserkenntnis angefochten ſieht, beſchäftigt ſich nun die folgende Meditation; im Laufe derſelben wird das Nachdenken auch den Lebens- und Geſchichtsrätſeln ſich wieder zuwenden, welche unſere Einſicht beſchränken. Ich teile meine Erwägungen mit, als einer, dem der Begriff der „Theologia viatorum" ſich eingeprägt hat und der mit anderen viatores Verſtändigung ſucht. Dieſe Theologia viatorum muß ſich zu beſcheiden wiſſen; ihre Stärke liegt darin, daß ſie nichts ſein will, als ex lumine gratiae in verbo patefacto accensa et modo ordinario — d. h. per orationem, meditationem, tentationem — communicata (Gerhard, Loci. Leipzig 1885. Tom. I. pag. 4 b).

Wie mir ſcheint, giebt es drei Wege, auf denen ſich gegenüber der kritiſchen Anfechtung der Phantaſieelemente in unſerem Glauben der Anſpruch, daß wir Chriſten die Tiefen der Gottheit erkennen, behaupten läßt. Entweder muß man nachweiſen, daß jene Phantaſievorſtellungen nur fälſchlicherweiſe für inadäquat erklärt werden, in Wahrheit aber gerade von dem Weſen und Wirken Gottes die zutreffende Erkenntnis uns geben. Oder man muß annehmen, daß jene Phantaſieelemente allerdings inadäquat ſind, daß ſie ſich aber aus unſerer Gottesanſchauung durch einen Läuterungsprozeß entfernen laſſen und daß eben durch dieſe Reinigung unſeres Gottesbegriffs die Einſicht in die Tiefen Gottes ſich aufthut. Oder endlich: wir geſtehen zu, daß unſere Gottesanſchauung nach einer Seite hin in inadäquaten Vorſtellungen ſich bewegt und von denſelben niemals gereinigt werden kann und darf, verſuchen aber zugleich den Nachweis, daß trotz, ja gerade durch die Vermittelung derſelben eine Erkenntniß von den Tiefen Gottes uns gegeben iſt. Wir prüfen der Reihe nach dieſe drei Wege.

II.

Können wir der Kritik Trotz bieten und ſagen: gerade diejenigen Vorſtellungen, durch welche wir nach der Behauptung der Kritik das erhabene Weſen Gottes ins Irdiſche und Menſchliche herabziehen, enthüllen uns die Form des Weſens und Wirkens Gottes, ſo wie daſſelbe wirklich d. h. unabhängig von unſerm ſubjektiven Vorſtellen beſchaffen iſt? In roherer oder in feinerer Weiſe kann dieſe ablehnende Haltung gegen die kritiſchen Einwände verſucht werden. Weit hinter uns liegt jene rohe Anſicht, daß Gott wirklich ein Weſen von menſchenähnlicher Geſtalt ſei und daß wir das Ebenbild Gottes in unſerer Leibesgeſtalt an uns tragen. Leute, welche das Heidentum noch nicht völlig vergeſſen hatten, oder ungebildete ägyptiſche Mönche mochten dieſe Meinung hegen, von der Angſt getrieben, daß ihnen Gott genommen werde, wenn ihm die feſt umſchriebene Geſtalt abgeſprochen werde. Die philoſophiſche Spekulation, welche in Plato's Spuren die letzte Urſache der ganzen raum-zeitlichen Welt und das wahrhaft Seiende in der Flucht der Erſcheinungen zu erfaſſen ſuchte, bemächtigte ſich

auch der chriſtlichen Gotteslehre und brachte die Ueberzeugung zum Durchbruch, daß anthropomorphe Darſtellungen das Weſen Gottes nicht zu erreichen vermögen. Und auch der chriſtliche Glaube ſelbſt, welcher ſich betend zu dem allmächtigen Gott und Vater, „zu dem ſeligen und alleinigen Gebieter, dem Regenten der Regierenden und dem Herrn der Herrſchenden, der allein Unſterblichkeit hat", erhob, mußte ſich über alle Vorſtellungen, welche Gott in eine menſchliche Schranke bannen, als unzureichend hinwegſetzen. Ein Auguſtin, welcher mit dem raſtloſen Forſchen des Philoſophen und mit dem Sehnen des Frieden ſuchenden Menſchen nach der wahren Erkenntnis von Gott rang, fühlte ſich doch ſolange von der chriſtlichen Gottesanſchauung abgeſtoßen, als er irrtümlicher Weiſe in ſie hineindichtete, daß ſie „creatorem omnium in spatium loci quamvis summum et amplum, tamen undique terminatum membrorum humanorum figura contruderet" (Conf. Lib. VI, 4. cf. Lib. V, 10: . . . „multumque mihi turpe videbatur, credere figuram te habere humanae carnis, et membrorum nostrorum lineamentis corporalibus terminari"). Unſer chriſtlicher Gottesglaube hat ſich ſo hoch über jene anthropomorphen Vorſtellungen erhoben, daß wir uns nicht mehr verſucht fühlen werden, ſie als adäquat zu verteidigen und auf dieſem Wege unſere Einſicht in die Tiefen Gottes zu retten.

Nur in einer feineren Weiſe kann ſich der Verſuch noch hervorwagen, gerade in den ſinnlich ausgeführten Schilderungen von Gott Enthüllungen über ſeine innerſte Natur zu finden. Schon in der alten Kirche gab es Theologen, welche aus den Worten der Schrift von einer Leiblichkeit Gottes herauslaſen, daß die göttliche Subſtanz in irgend einer Weiſe körperlich zu denken ſei; ſie fanden dadurch die heraklitiſch-ſtoiſche Lehre, daß alles Wirkliche körperlich ſei, auch für die Theologie beſtätigt und ſo wurden ihnen die ſcheinbar inadäquaten Ausdrucksweiſen zur Andeutung tieferer philoſophiſcher Wahrheit über Gottes Weſen. In ähnlicher Weiſe hat auch ſpäterhin bis in unſere Tage eine vielgeſtaltige Theoſophie die Tiefen Gottes zu erforſchen gemeint, indem ſie in den ſinnlich gefärbten Bildern, in welchen Gottes Erſcheinung beſchrieben wird, tiefſinnige Aufſchlüſſe über die Natur in Gott und über die aus

Gott hervorgehenden Kräfte und Wesen suchte. Jedoch auch auf diesem Wege wird kaum noch jemand von uns den Angriffen der Kritik zu entrinnen und zu den reinen Quellen christlicher Gotteserkenntnis zu gelangen hoffen. Allzutief führt uns doch jener Weg in ein Land abenteuerlicher Phantasien und allzufern führt er uns weg von dem einfachen Christenglauben und von der in ihm beschlossenen Erkenntnis unseres Gottes und Vaters. Es betreten ihn doch nur solche, welche in das Spiel ihres Witzes sich vertiefen wollen, statt durch „Jesu Christi Verstand" ein Verständnis Gottes sich geben zu lassen.

Um so solider und um so dringender, gerade vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus, erscheint ein anderer Versuch, dem Vordringen der zerstörenden Kritik eine Grenze zu setzen. Daß dieselbe die sinnlich-körperlichen Vorstellungen von Gott ansicht, thut uns kaum mehr weh; zu tief sind wir selbst von dem Glauben an ein geistiges Wirken unseres Gottes durchdrungen. Aber wenn es für unmöglich erklärt wird, Gott Persönlichkeit und Bewußtsein zuzuschreiben, so schneidet das tiefer in das Herz unseres Glaubens ein, schon wegen der oben (S. 291 f.) angeführten neutestamentlichen Worte, welche von einem lebendigen persönlichen Gott Zeugnis geben. Sollen wir darum nicht freudig die Philosophen willkommen heißen, welche dem wissenschaftlichen Angriff mit wissenschaftlichen Mitteln die Spitze bieten und den Beweis dafür unternehmen, daß es wissenschaftlich notwendig, zum mindesten wissenschaftlich zulässig sei, Gottes Wesen in der „Form des persönlichen Seins" zu denken. Unter den theistischen Philosophen, welche um diesen Beweis sich bemühten, hat wohl kaum einer mit seinem Versuch bei Theologen und Nichttheologen soviel Beifall und Dank geerntet als Lotze. In seinem nachdenklichen Gemüt hat er die Frage bewegt, wie sich die unabweisbaren Anforderungen des Gemüts mit den erweiterten Erkenntnissen der erklärenden Wissenschaft vereinigen lassen; und so wird er in seinem „Mikrokosmus", in welchem er die Ergebnisse seines Nachdenkens zusammengefaßt hat, auch dazu geführt zu prüfen, ob ein Begriff von Gott, welcher das Postulat des Gemütes und des Gewissens zu erfüllen geeignet ist, mit den Gedanken vereinbar ist, welche uns zur Er-

klärung des Weltlaufs nötig erſcheinen (Mikrokosmus. Bd. III. Buch IX. Kap. 4). Ein unendliches allumfaſſendes ſchlechthin Reales geiſtiger Natur giebt nach Lotze allein die genügende Erklärung für den geſetzmäßigen Zuſammenhang der Dinge. Daß demſelben auch das Prädikat der Perſönlichkeit zukommen müſſe, hat Lotze nicht Schritt für Schritt entwickelt; er beſchränkt ſich darauf zu zeigen, daß der Begriff der Perſönlichkeit Gottes, welcher in den religiöſen Gedankenkreiſen ausgebildet worden iſt, mit der Einzigkeit, Unendlichkeit und Unbeſchränktheit durch anderes, welche wir dem höchſten Weſen zuſchreiben müſſen, nicht in logiſchem Widerſpruch ſteht. Gegenüber dem Satze, daß ein Ich nur möglich ſei im Gegenſatz zu einem Nicht-Ich und daß darum von Gott, dem Unendlichen, Unbedingten und Unbeſchränkten ein perſönliches Daſein nicht behauptet werden könne, kommt er zu dem Ergebnis: „Der Gedanke der göttlichen Perſönlichkeit erfordert nicht die Annahme eines Realen außer ihm, durch das er beſchränkt wäre, ſondern nur die Erzeugung einer Vorſtellungswelt in ihm, zu welcher er als zu ſeinen Zuſtänden ſich im Gegenſatz befindet" (Grundzüge der Religionsphiloſophie. Leipz. 1882. S. 34). Wir brauchen alſo Gott, um ihn als perſönlich zu denken, nicht erſt eine von ihm unabhängige Außenwelt gegenüberzuſtellen, ſondern können Daſein und Beſtand der Welt als die Aktionen des Einen Unendlichen anſehen; Selbſtbewußtſein hat daſſelbe gerade darin, daß es der „innerlichen Produktionen ſeiner eigenen ſchöpferiſchen Phantaſie" (l. c. S. 39) ſich bewußt iſt. Und da, genau zugeſehen, das Selbſtbewußtſein nur als Selbſtgefühl, als unmittelbare Erfahrung des eigenen Lebens in Luſt und Unluſt, eine Perſönlichkeit oder ein Ich ausmacht, ſo haben wir auch Gottes Perſönlichkeit uns ſo zu denken, daß er dem „Wert oder Unwert ſolcher (innerlicher) Produktionen gegenüber das fühlende Subjekt" iſt, „das in Luſt oder Unluſt, Gefallen oder Mißfallen, Billigung oder Mißbilligung ſie beurteilt" (ib.). Den Inhalt dieſer Vorſtellungswelt, welche dem unendlichen Geiſt aus ſeinem eigenen Innern entſpringt, können wir nicht als einen unveränderlichen, nicht als eine in ſich ſelbſt gegliederte ruhende Idee uns vorſtellen, ſondern eine anfangsloſe und ewige Bewegung des Vorſtellens und Wertens

der produzierten Vorſtellungen müſſen wir bei dem höchſten Weſen annehmen: Gott iſt vollkommene Perſönlichkeit in dieſer ewig lebendigen, nur durch ihn ſelbſt bedingten Thätigkeit. Unſere menſchliche Perſönlichkeit dagegen lebt in einer Thätigkeit, welche durch allmählich von außen an uns herantretende Reize geweckt wird und welche nach Geſetzen ſich vollzieht, die wir nicht ſelbſt geſtiftet haben; nie giebt uns darum unſer Selbſtbewußtſein ein vollendetes Geſammtbild unſers Ich, weder alles deſſen, was in Einem beſtimmten Zeitpunkt unſer inneres Leben ausmacht, noch aller der Gedankenkreiſe, Gefühle und Beſtrebungen, in welchen im Laufe ſeiner zeitlichen Entwicklung unſer Ich lebte. Nur ein ſchwaches Abbild der vollkommenen göttlichen Perſönlichkeit iſt uns endlichen Geiſtern beſchieden.

Man leſe in Lotze's Mikrokosmus ſelbſt dieſe Betrachtungen, die nicht ein dünkelhafter Fürwitz erſonnen, ſondern ein frommes ſinniges Gemüt aus ſeinem Innerſten herausgeboren und mit dem ganzen Reiz einer Sprache voll dichteriſchen Schauens umwoben hat! Geben ſie uns nicht volle Beruhigung gegenüber dem Zweifel, ob wir überhaupt, ſo lange wir die pſychologiſchen Formen unſeres perſönlichen Lebens auf Gott anwenden, in die Tiefen Gottes zu ſchauen vermögen? Lotze zeigt uns ja, wie wir gerade dadurch, daß wir die Formen unſeres geiſtigen Lebens und Wirkens, allerdings der endlichen Beſchränktheit entkleidet, auf das unendliche, unbedingte Weſen übertragen, eine Vorſtellung von demſelben gewinnen, welche in ſich ſelbſt widerſpruchslos iſt und gleichermaßen das Bedürfnis der theoretiſchen Erkenntnis und des Gemüts befriedigt.

Aber vermag denn wirklich unſer Gedanke zu einer klaren Vorſtellung von jenem ewig flutenden inneren Leben Gottes ſich aufzuſchwingen? Lotze giebt uns die Beruhigung: „Wenn wir das innere Leben des perſönlichen Gottes, den Strom ſeiner Gedanken, ſeiner Gefühle und ſeines Willens, als einen ewigen und anfangsloſen, nie in Ruhe geweſenen und aus keinem Stillſtand zur Bewegung angeregten bezeichnen, ſo muten wir der Einbildungskraft keine andere und größere Leiſtung zu, als die, welche ihr von jeder materialiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Anſicht angeſonnen wird" (Mikrok. Bd. III[3] S. 577). In der That, dafür bin ich dem Philoſophen

aufrichtig dankbar, daß er mir Hilfe leiſtete zur Ueberwindung des Wahnes, eine materialiſtiſche Weltanſchauung mit ihren unendlichen Stoffelementen, die ſeit unendlicher Zeit im unendlichen Raum geſetzmäßig ſich bewegen, oder eine pantheiſtiſche Vorſtellung von dem ewig ſich entwickelnden Allleben der Welt ſei wiſſenſchaftlich einfacher (d. h. zur Erklärung der Wirklichkeit geeigneter) und klarer als der Begriff eines perſönlichen geiſtigen Lebens in Gott. Aber wenn jene beiden Anſichten von dem unbedingten Grund aller Wirklichkeit nicht beſſer daran ſind als die chriſtliche, iſt darum ſchon die letztere in wiſſenſchaftlicher Beziehung weſentlich beſſer daran? Lotze's geiſtvolle Veranſchaulichung des göttlichen perſönlichen Lebens vermochte mir doch niemals die Sicherheit zu geben, daß nun wirklich Gottes Leben und Wirken ſo, wie es iſt, von uns durchſchaut ſei. Vor manchen der Waffen, welche einſt Strauß gegen den Begriff eines perſönlichen Gottes geſchmiedet hat, fühlte ich mich auch in Lotze's Rüſtung nicht völlig geſchützt. Für Gottes Geiſt, den wir nicht in die Schranken des endlichen Bewußtſeins bannen dürfen, ſoll der ganze unendlich reiche Inhalt ſeines inneren Lebens durchſchaubar daliegen: „für Gott beſteht die Bedingung nicht, die uns im ganzen der Welt an einen beſtimmten Punkt feſſelt und alles, was außer uns iſt und geſchieht, als vergangen oder künftig auf dieſen Bereich unſeres unmittelbaren Erlebens, unſere Gegenwart, beziehen läßt"; als „die umfaſſende Weſenheit des Ganzen iſt Gott jedem Teil dieſer Wirklichkeit gleich nahe wie jedem andern" und für ihn ſelbſt hat „keiner ihrer einzelnen Punkte ausſchließlich den ſpezifiſchen Wert der Gegenwart; ihn beſitzt für Gott das unendliche Ganze" (a. a. O. S. 606). Aber beſteht dann noch eine Bewegung, ein „Strom ſeiner Gedanken, ſeiner Gefühle und ſeines Willens", in Gott? haben wir dann nicht eine ewige Ruhe göttlichen Schauens ſtatt der innerlichen Produktionen ſeines ſchöpferiſchen Geiſtes? Ich vermag jenes und dieſes nicht widerſpruchslos zu vereinigen, und es bedarf gar nicht mehr des triumphierenden Nachweiſes von Strauß, daß bei der Annahme eines intuitiven, alles als gegenwärtig umfaſſenden göttlichen Denkens „alles ineinander verſchwimmen muß" (Chriſtl. Glaubensl. I. § 37), um mir das Geſtändnis abzunötigen, daß

wir mit unſerm Begriff eines perſönlichen geiſtigen Lebens das unendliche Weſen doch nimmer erreichen: „Solches Erkennen (scil. wie es Gott zukommt) iſt mir zu wunderlich und zu hoch; ich kanns nicht begreifen“ (Pſalm 139, 6). Oder ſuchen wir uns, dem Gedankenfluge des Philoſophen folgend, einen klaren Begriff von Gottes Willen zu machen! Gottes Wollen, das keinen Widerſtand einer Außenwelt zu überwinden hat, muß unmittelbar zuſammenfallen mit ſeinem Vollbringen; Gottes Wollen wird zum Selbſtgenuß ſeiner eigenen Wirkſamkeit (Lotze a. a. O. S. 595 f.). Es iſt, wie Strauß es ausdrückt (a. a. O. S. 580, vgl. den § 38), „ein Verlangen, das ewig geſtillt iſt, ein Suchen, das immer ſchon gefunden hat, ein Begehren, das mit dem Erreichen ununterſcheidbar identiſch iſt“. Die Spannung zwiſchen Zweck und Wirklichkeit iſt aber unſerm Wollen weſentlich; nehmen wir ſie weg, ſo fließt uns der Begriff des Wollens mit dem des Fühlens zuſammen, und auch dieſer letztere verſchwimmt uns.

Auch Lotze vermag die unſerm perſönlichen Geiſtesleben entnommenen Begriffe uns nicht ſo zuzubereiten, daß ſie auf die Form des göttlichen Lebens und Wirkens ſich ohne inneren Widerſpruch anwenden und doch zugleich in klarer Beſtimmtheit denken ließen. Und nicht nur wenn wir von dem philoſophiſchen Begriff eines unendlichen unbedingten Grundes aller Wirklichkeit ausgehen, ſondern auch wenn wir in chriſtlichem Glauben an Gott uns anbetend zu dem Gedanken erheben: „ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας“, beſteht zwiſchen Gottes ewiger Kraft und Gottheit und den Kategorien des menſchlichen Perſonlebens eine unaufhebbare Inkongruenz. Und ſo ergiebt ſich uns beim Ueberblick über den erſten Weg, den wir beſchritten, daß er uns nicht zu einer adäquaten Erkenntnis von der Form des göttlichen Weſens und Wirkens führt: nicht nur diejenigen Vorſtellungen des göttlichen Daſeins, welche an den Formen menſchenähnlicher Leiblichkeit haften, bleiben weit hinter der Größe Gottes zurück, ſamt all den Phantaſieen, welche die Leiblichkeit ins Groteske erweitern zu einem Organismus göttlicher Kräfte und Potenzen; ſondern auch die Vorſtellung von einer Perſönlichkeit Gottes bleibt unzureichend, mögen nun die pſycho-

logiſchen Begriffe naiv auf Gott angewandt oder zuvor in philoſophiſcher Spekulation geläutert werden. Wer gleichwohl die Adäquatheit dieſer Begriffe durchzuſetzen ſucht und nur dadurch eine Erkenntnis der Tiefen Gottes für den Chriſten glaubt retten zu können, ſpielt ein verlorenes Spiel.

III.

Wer nun aber hievon durchdrungen iſt, dem liegt der entgegengeſetzte Weg um ſo näher: wenn ſogar der Begriff der geiſtigen Perſönlichkeit Gottes, vollends aber die Vorſtellung einer göttlichen Leiblichkeit uns zu keiner in ſich widerſpruchsloſen und zutreffenden Erkenntnis der Daſeins- und Wirkungsweiſe Gottes führt, nun ſo geben wir, ſtatt dieſe inadäquaten Elemente zu verteidigen, ſie einfach preis und ſuchen unſere eigene Gotteserkenntnis von dieſen Erdenreſten zu reinigen! Dann wird unſer Geiſt in Gottes Tiefen einzudringen vermögen! Um ſo unbedenklicher ſtellt ſich dieſe Bahn uns dar, als wir ſchon in unſerer Kinderzeit ſie betreten haben. Da wir als Kinder zuerſt neugierig-ehrfurchtsvolle Blicke in die Welt des Glaubens thun durften, machten wir uns ein lebendiges Bild von dem Gott, von dem die Mutter uns erzählte. So etwa ſtellten wir dieſen großen Gott uns vor, wie Schnorr's Bilderbibel auf ihren Blättern ihn uns zeigte; hoch droben über uns im Himmel, da wo die Welt ein Ende hat, dachten wir uns ſeine Wohnung. Doch, da wir größer wurden, überkam uns eine Ahnung von der Unendlichkeit des Raumes: zum Himmel hinaufſchauend ſagten wir uns, daß bei den Sternen, zu denen unſer Auge reicht, die Welt noch kein Ende hat, ſondern daß es weiter geht und immer weiter; es wollte uns unheimlich werden bei dieſem Gedanken, und es war uns, als ob auch Gott in unbeſtimmte Ferne rücke. Ein Gedanke von der Anfangs- und Endloſigkeit der Zeit drängte, wohl um Jahre ſpäter, ſich uns auf. Daß Gott ſchon gelebt habe, da Vater und Mutter noch klein waren, da Jeſus Chriſtus auf der Erde war, da die erſten Menſchen im Paradieſesgarten weilten, alſo vor langer, langer Zeit, davon waren wir ja ſchon längſt überzeugt; aber daß er ſchon gelebt, als noch kein Menſch da war und als noch keine

Welt beſtand, und daß er leben werde fort und fort, ohne alles Aufhören, ward uns hernach zur ahnenden Gewißheit. Und mancher teilt vielleicht auch mit mir die Erinnerung an die bange Angſt, mit welcher der (rein formale) Gedanke der Ewigkeit Gottes das Herz des Kindes erfüllte. Doch wir gewöhnten uns allmählich daran; aber immer bläſſer wurden über dieſem allem die Farben, mit denen wir Gottes Bild uns ausgemalt hatten, und auch die Freude Gottes über unſer Wohlverhalten und ſeinen Unwillen und Schmerz über unſere Unart konnten wir nicht mehr mit derſelben Lebhaftigkeit nachfühlen wie in der frühen Kindheit. Das Verlorene läßt ſich nicht wiedergewinnen; und mögen wir auch manchmal noch eine ſtille Sehnſucht nach jener farbenreichen Glaubenswelt des Kindes fühlen, in welcher Gott uns ſo nahe gerückt war, doch werden wir, auch wenn die Welt des Glaubens uns ſeitdem nicht fremd geworden iſt, beim Rückblick auf die kindliche Vorſtellung ſagen: ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου (1. Cor. 13, 11). Die Reinigung unſeres Gottesglaubens von den Gebilden kindlicher Phantaſiedichtung bedeutete doch einen Fortſchritt zu einer würdigeren, der Größe unſeres Glaubens angemeſſeneren Vorſtellung von Gott. — Warum ſollten wir denn auf dieſem Wege nicht weitergehen?

Die Begriffe, die wir unſerem perſönlich-geiſtigen Leben entnehmen, behalten, wie wir ſahen, in ihrer Anwendung auf Gott ſtets etwas Unzutreffendes, wenn ſie nicht ſo erweitert werden, daß ſie ins Unbeſtimmte zerfließen. Doch warum uns hiervor ſcheuen? Sprengen wir die Form, wenn ſie für den Inhalt, den ſie birgt, zu klein iſt! Wenn die Vorſtellung von einem Wollen und Beſchließen, von einem Wiſſen, von einem Wohlgefallen Gottes uns unwillkürlich dazu verführt, Gott nach Analogie der menſchlichen Perſönlichkeit vorzuſtellen und ihm damit auch etwas von der Endlichkeit derſelben oder von ihrer Beſchränktheit durch eine Außenwelt anzuheften, ſo muß das reine Denken jene Analogie abſtreifen und diejenigen Momente der Gottesidee, welche dann noch übrig bleiben, „in reiner Gedankenform“ darſtellen; damit erſt gelangen wir zu „der objektiven, unſerer Vorſtellung von Gott innewohnenden Wahrheit“, zur

wiſſenſchaftlichen Erkenntnis der Tiefen Gottes! — Was bleibt denn nun, nachdem die pſychologiſchen Begriffe beſeitigt ſind, als gereinigte Gottesidee uns übrig? Als Erſatz für die pſychologiſchen bieten ſich zunächſt die teleologiſchen inkl. kauſalen Grundbegriffe dar. Statt des allmächtigen Willens einer göttlichen Perſönlichkeit erhalten wir den Weltzweck, dem der ganze Weltlauf als Mittel dient; von Gottes Allweisheit bleibt die Angemeſſenheit der einzelnen Teile dieſes Weltlaufs zur Verwirklichung des Weltzwecks; Gottes Liebe bezeichnet den unendlichen Weltgrund als Grund einer zweckvollen Weltordnung. — Doch auch in dieſer Faſſung ſtecken noch Vorſtellungselemente, welche unſerm endlichen Leben in einer raum-zeitlichen Welt entnommen ſind. Dahin gehört z. B., daß Zweck und Mittel auseinandergehalten werden: weil für uns, die wir in Raum und Zeit leben, die Vorſtellung unſerer Zwecke, die Herbeiführung der Mittel zur Verwirklichung und die Verwirklichung ſelbſt auseinandertreten, trennen wir auch in unſerer Vorſtellung den Weltzweck und „die endliche Realiſierung deſſelben durch den Weltprozeß". Die Zweckmäßigkeit der Welt beſteht aber, „denkend aufgefaßt, vielmehr . . . darin, daß alles in der Welt in jedem Moment wie Selbſtzweck ſo auch — und eben dadurch und nicht daneben auch noch — Mittel zum Zweck des Ganzen iſt" (Biedermann, Chriſtl. Dogmatik, 1. Aufl. § 628). Suchen wir alſo jene Schlacken vollends wegzuläutern, ſodaß wir nur das reine Gold wiſſenſchaftlicher Gotteserkenntnis übrig behalten! Was iſt nun die in reine Gedankenform gebrachte, von allen ſinnlichen Vorſtellungen geläuterte Gottesidee? Schon manche ſind in energiſcher Denkarbeit dieſen Weg gegangen; ſie können uns als Führer dienen. — In unſerer Gottesanſchauung, die wir als Chriſten haben, ſteckt als das eine in reinem Denken zu erfaſſende Moment der Begriff der Abſolutheit, der auch rein logiſch-metaphyſiſch zu gewinnen iſt: ſo belehrt uns einer jener Führer, der ſeinen Weg vortrefflich kennt und der durch ſeine Ehrlichkeit und Nüchternheit Vertrauen weckt. Das Abſolutſein aber bedeutet: „reines Inſich- und Durchſichſelbſt-ſein und in ſich Grund-ſein alles Seins außer ſich" (Biedermann a. a. O. § 700). Darin liegt ſowohl ein kontra-

diktoriſcher Gegenſatz zur räumlich-zeitlichen Daſeinsform der Welt, alſo der Begriff der Tranſcendenz gegenüber dem räumlich-zeitlichen Prozeß des materiellen Daſeins, als auch der Gedanke einer Poſition dieſes ganzen Daſeinsprozeſſes durch den abſoluten Grund der Welt, alſo der Immanenz deſſelben in dieſer Poſition des Raum- und Zeit-daſeins der Welt (§ 701 u. 702). Damit iſt aber zugleich ein anderes Moment der Gottesidee vom reinen Denken erfaßt, nämlich der Gedanke, daß er reiner Geiſt iſt. Das Weſen des Geiſtes, welches vom populären, vorſtellungsmäßigen Bewußtſein als Denk-, Willens- und Gefühlsvermögen geſchildert wird, beſteht, begrifflich gefaßt, darin, daß derſelbe nicht als etwas Räumlich-Zeitliches da iſt (alſo auch nicht in ſinnlichen Vorſtellungen richtig erkannt werden kann), ſondern als Thätigkeit, Leben, In-ſich-ſein ſeine Realität hat, wie uns das unmittelbarſte Selbſtbewußtſein bezeugt; das Weſen (oder die Subſtanz) des Geiſtes iſt der actus purus des für-ſich-ſeienden In-ſich-ſeins (§ 703 Anm. 2. 706. 716 Anm. 3). Während nun aber der endliche Geiſt das materielle, zeitlich-räumliche Daſein eines leiblichen Organismus zur Vorausſetzung ſeiner Thätigkeit und ſeines Für-ſich-ſeins hat (§ 706. 708. 716 Anm. 3), iſt dagegen umgekehrt der abſolute Geiſt in dem actus purus ſeines für-ſich-ſeienden In-ſich-ſeins die Vorausſetzung und der Grund alles nicht-geiſt-ſeienden ſinnlichen endlichen Daſeins (§ 709. 716 Anm. 3). Damit haben wir zu dem „reinen, Gott allein adäquaten Begriff des abſoluten Geiſtes“ uns erhoben. Auch den Begriff der Perſönlichkeit müſſen wir, wenn wir Gottes Weſen in reinem Denken erfaſſen und nicht bloß nach Analogie des endlichen menſchlichen Geiſteslebens inadäquat vorſtellen wollen, ferne halten, und damit fällt zugleich alles Pathologiſche, das wir auf Gott zu übertragen pflegen, hinweg. Die Güte und Liebe Gottes z. B. bezeichnet, rein logiſch erfaßt, nichts anderes als „das Durch-ſich-ſelbſt-beſtimmt-ſein zum Aus-ſich-ſetzen des Weltprozeſſes und das dieſem als ſein Grund Immanent-ſein des abſoluten Gottes“ (§ 712).

Wohin ſind wir gelangt? Hat uns der unaufhaltſam vorwärtseilende Schritt des logiſchen Denkens auf die freie lichte

Höhe geführt, von der aus wir nun die Tiefen göttlichen Weſens vor unſerm Geiſtesauge entfaltet ſehen? Hat ſich wirklich mein Geiſt in reinem Denken über all die trüben Nebel ſinnlich-endlicher Vorſtellung, die „meiner Augen welt- und erdgemäß Organ" ſonſt umſchleiern, zu erheben vermocht? Wir gingen darauf aus, alles Pathologiſche in dem adäquaten Begriff des abſoluten Geiſtes untergehen zu laſſen; wodurch iſt es überboten und verdrängt? Jedenfalls iſt in jenem logiſch gereinigtem Begriff der Liebe und Güte Gottes ein Grundbegriff unſeres Denkens, der des Grundes reſp. der realen Urſache übrig geblieben: er iſt enthalten in dem „Durch-ſich-ſelbſt-beſtimmt-ſein" des abſoluten Geiſtes, wie in dem „Aus-ſich-ſetzen des Weltprozeſſes". Was bedeutet nun dieſer Stammbegriff unſeres Denkens? Wir wenden ihn urſprünglich an, um zu bezeichnen, daß wir zwei Vorgänge A und B ſei's unſeres eigenen inneren Lebens, welches uns in unmittelbarem Erleben als wirklich zum Bewußtſein kommt, ſei's des räumlich-zeitlichen Geſchehens, welches ſich uns in der Sinneswahrnehmung aufdrängt, in unſerem Vorſtellen in eine von unſerem ſubjektiven Belieben unabhängige, unverrückbare, auch nicht willkürlich umzukehrende Verbindung mit einander bringen müſſen; wir fixieren mit der Anwendung jenes Begriffs für uns ſelbſt die Anweiſung, in unſerm Vorſtellen den Uebergang von A zu B als einen uns aufgenötigten zu vollziehen. Aber dieſes Band, durch welches wir zwei von uns vorgeſtellte Vorgänge aneinander knüpfen, erſcheint niemals in dieſer Abſtraktheit; ſowie wir zwei wirkliche Vorgänge in dieſe Syntheſe bringen, wird jenes zarte Band des Kauſalbegriffs mit inhaltvolleren Vorſtellungen umwoben: ſind es zwei Vorgänge des inneren Lebens, welche wir in die eigenartige kauſale Verbindung bringen, ſo gewinnt dieſe Verbindung ſofort ihre Lebhaftigkeit durch die nacherlebende Erinnerung daran, wie in uns ſelbſt, begleitet von unſerm Selbſtbewußtſein und Selbſtgefühl, inhaltvolle Gedanken, Entſchlüſſe, Gefühle aller Art nach- und auseinander aufleben; ſind es dagegen zwei Vorgänge des räumlich-zeitlichen Geſchehens, ſo gewinnt die Verbindung derſelben in unſerm Denken einen feſten Halt durch die anſchauliche Vorſtellung der in Raum und Zeit kontinuierlich verlaufenden

sichtbaren Veränderungen, welche von dem einen Vorgang zu dem anderen hinüberleiten, oder aber durch die Feststellung einer berechenbaren Formel, welche das Verhältnis zwischen gewissen Quantitätsbestimmungen des einen und des andern Vorgangs so angiebt, daß sich dasselbe bei der Verbindung aller gleichartigen Vorgänge als etwas stets Wiederkehrendes beobachten läßt. — Wie steht es nun mit dem Kausalbegriff in seiner Anwendung auf Gott? Läßt sich, wenn wir in dem logisch geläuterten Begriff der Liebe und Güte Gottes doch noch diesen Kausalbegriff mitdenken, sowohl die lebendig-gefühlsmäßige Erinnerung an das eigene innere Leben als die räumlich-zeitliche Anschauung, wie auch die an Maß und Zahl gebundene Formel hinwegreinigen? Wenn wir von der Liebe Gottes nur „das Durch-sich-selbst-bestimmt-sein zum Aus-sich-setzen des Weltprozesses und das diesem als sein Grund Immanentsein des absoluten Gottes" als den reinen Gedankeninhalt bestehen lassen, so haben wir ja in der That das Pathologische und überhaupt die uns vertrauten Züge unseres eigenen persönlichen Lebens nach Kräften ausgetilgt; aber, wenn andererseits auch von Maß- und Zahlverhältnissen keine Rede sein kann, so kommt doch unser Begriff Gottes als des absoluten rein geistigen Weltgrundes von dem Schema der räumlichen Anschauung nicht los: Das Aus-sich-setzen, das Immanent-sein, ebenso das Für-sich-sein, In-sich-sein, Durch-sich-sein fällt in das Gebiet der sinnlichen Anschauung zurück. Allerdings fehlt allen diesen Momenten unseres Begriffs der manchfaltige Inhalt, der durch die sinnliche Wahrnehmung uns gegeben wird; wohl aber haftet ihnen allen zum mindesten die Form der sinnlichen Anschauung, nämlich das Schema des Raums und der Raumbewegung an. Können wir wirklich wähnen, damit „den reinen, Gott allein adäquaten Begriff" in unserm Denken erfaßt zu haben? Allzudeutlich giebt sich doch die räumliche Form als ein Merkmal des endlichen Daseins zu erkennen, und in allzuklarem Zusammenhang steht die räumliche Anschauung mit unserm endlichen Bewußtsein, welches, von Wahrnehmung zu Wahrnehmung fortschreitend, nur in der räumlichen Ordnung derselben eine Erkenntnis gewinnen kann.

Wer durch die Läuterung der Gottesidee von allen Elementen ſinnlicher Vorſtellung einen Blick in die Tiefen Gottes zu thun hofft, der muß auch das abſtrakte Raumſchema, an welches das „gereinigte Denken" noch gebunden iſt, als einen Schleier, der die Ausſicht trübt, empfinden. Mag die räumliche Anſchauung noch ſo ſehr alles ſinnlichen Inhalts entkleidet ſein, „uns bleibt ein Erdenreſt zu tragen peinlich, und wär' er von Asbeſt, er iſt nicht reinlich". Und wenn wir ihn nun abzuſtreifen ſuchen, was dann? Sobald wir beim Denken des abſoluten Geiſtes, welcher Grund der Welt iſt, auch noch der räumlichen Konſtruktion zu entfliehen und dabei doch etwas Beſtimmtes zu denken verſuchen, ſteigt wieder die Analogie unſeres eigenen geiſtigen Lebens vor uns empor. Hat doch auch, ſolange wir „das Durch-ſich-ſelbſt-beſtimmt-ſein zum Aus-ſich-ſetzen des Weltprozeſſes" frei von allen pathologiſchen Elementen im Denken zu fixieren ſuchten, immer noch unwillkürlich ein leiſer Gefühlston mitgezittert. So ergiebt ſich denn ein Schwanken zwiſchen zwei Polen: jetzt beleben wir den Gedanken, daß der abſolute Geiſt Grund der Welt ſei, durch die Analogie unſeres eigenen Innenlebens, um der Starrheit des Raumſchemas zu entrinnen; und dann wieder muß die abſtrakte Form räumlicher Anſchauung uns dazu dienen, das Pathologiſche fernzuhalten. Und wenn wir nun das eine wie das andere aufzuheben verſuchen, wohin führt dann unſer Weg? — „Kein Weg! Ins Unbetretene, nicht zu Betretende." —

Unſer Denken erlahmt, wenn es den Begriff Gottes von allem Sinnlich-Anſchauungsmäßigen läutern und ſo zu den Tiefen Gottes dringen will. Aber wir ſind ja ausgegangen von der Frage, ob und wie der chriſtliche Glaube die Tiefen Gottes, ſo wie es ihm verheißen iſt, zu erforſchen vermag. Wo bleibt denn nun unſer chriſtlicher Glaube, wenn das Denken auf jenen Reinigungsprozeß ſich einläßt? Zwei Möglichkeiten ſehe ich vor mir: Entweder der chriſtliche Glaube muß ſelbſt ſich ſo umzubilden und zu läutern verſuchen, daß er mit jenem Streben zum reinen Denken gleichen Schritt hält, wo nicht gar ihm vorauseilt; oder er muß ſich beſcheiden, auf einer Stufe ſtehen zu bleiben, auf welche der zum reinen Denken emporſtrebende Geiſt als auf eine niedrige

herabſehen muß. Beide Richtungen ſind in der Geſchichte des Chriſtentums auch wirklich eingeſchlagen worden; in der erſteren Richtung bewegt ſich die Myſtik.

Wenn es dem Denken nicht gelingt, den Gedanken Gottes von allen unzulänglichen Anſchauungselementen loszulöſen, vielmehr der Abgrund des Nichts ihm entgegengähnt, ſo kann vielleicht gerade der Glaube, als ein höheres Schauen und Fühlen des Unausdenkbaren, für das ermattende Denken eintreten. Unſer Geiſt iſt von den mannichfaltigen Eindrücken der Sinnenwelt erfüllt; wie ziehen ſie an ihm vorüber in bunter Farbenpracht, feſſelnd und blendend! wie tönt und klingt es um uns her! Neues, immer Neues ſtürmt auf uns ein. Und doch — es iſt immer daſſelbe; alles iſt ſinnlich, es iſt Bewegung der Stoffe im Raum; es iſt zeitlich, und darum, auch wo wir ein uns verwandtes Leben fühlen, was iſt's? „Geburt und Grab, ein ewiges Meer, ein wechſelnd Weben, ein glühend Leben!" Unſere Seele dürſtet nach wahrem Sein und Leben. Und ſiehe, gerade indem wir Woge auf Woge in dem nimmer ruhenden uferloſen Strom kommen und gehen ſehen, berührt das Gefühl eines Unbegrenzten, Ewigen, Unendlichen unſere Seele. Vor der überwältigenden Macht deſſelben erbleichen die bunten Bilder, wie aus fremder Ferne klingen die zuvor ſo lauten Töne zu uns herüber; die Seele entſchlägt ſich ihrer wie wirrer Träume, ſie ſelbſt aber ſammelt ſich und ruht in dem übermächtigen, überſchwänglichen Gefühl des ewig ſich gleichen göttlichen Lebens, des All-Einen. Und ob auch Worte zu ſchwach ſind, das ἄῤῥητον, das die Seele geſchaut hat, zu ſchildern, ſie fühlt doch in innigem Entzücken das Ewige und bringt in ſolchem Gefühl mit der Sinne Reiz auch ihre Lüſte zur Ruhe. Wenn das Vollkommene, das unſerm Verſtand „unbegreiflich, unerkennbar und unausſprechlich" iſt, „erkannt, empfunden und geſchmeckt wird in der Seele, ſo wird das Unvollkommene und Stückwerk, nämlich Kreatürlichkeit, Geſchaffenheit, Ichheit, Selbſtheit, Meinheit (das iſt: alle kreatürliche Eigenſchaft, damit ſich die Kreatur natürlicher Weiſe ſelbſt liebet, ſuchet, begehret, eigenes Willens lebet, ſich ſelbſt und die geſchaffenen Dinge für etwas hält und achtet, die doch nichts ſind), alles verſchmäht und für nichts gehalten". (Aus der „deutſchen Theologie".)

Sobald man den Weg einſchlägt, mit Durchbrechung der Hüllen irdiſchen Vorſtellens zu den Tiefen Gottes vorzudringen, iſt die ſoeben kurz geſchilderte myſtiſche Frömmigkeit in der That die allein völlig angemeſſene Form der Religioſität. Und ſind es nicht wirklich βάθη τοῦ θεοῦ, in welche der Myſtiker ahnend und fühlend ſich verſenkt? — Ja, aber dieſe Tiefen ſind ein Abgrund, in welchem das Ich untergeht. Die ernſten Aufgaben unſeres Lebens, die Leiden, welche uns drücken, die Freuden, welche uns erheben, gehören zu den geſchaffenen Dingen, „die doch nichts ſind", und ſinken in Nichts zuſammen, für „die andächtige Seele, die da gänzlich gereinigt iſt von allen Kreaturen". Das aber iſt jedenfalls eine andere Frömmigkeit als der Glaube des Chriſten an einen Gott und Vater, der uns zu einem Reich der Gerechtigkeit berufen hat, der durch die Wohlthaten im irdiſchen Leben, durch ſeinen Sonnenſchein und Regen, auch die Ungerechten zum Preis ſeiner väterlichen Liebe führen will, der uns durch Züchtigungen erzieht „ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ" (Hebr. 12, 10). Wenn wir alſo mit der Beſeitigung aller pathologiſchen und überhaupt aller ſinnlich-anſchaulichen Züge des Gottesbegriffs nicht nur im wiſſenſchaftlichen Denken, ſondern auch im religiöſen Leben Ernſt machen wollen, ſo müſſen wir auf den Trümmern des chriſtlichen Glaubens eine ganz andere Frömmigkeit aufrichten. Das iſt das Los des chriſtlichen Glaubens, wenn man in der Läuterung der Gottesidee von allen Phantaſieelementen die wahre Gotteserkenntnis ſucht: es wird nur ſein Unvermögen, die Tiefen Gottes zu erkennen, ausgeſprochen und auf einen anderen Glauben die Verheißung übertragen, welche dem chriſtlichen gegeben war. —

Es giebt aber ja, wie wir ſchon angedeutet, noch eine andere Stellung, welche das zur gereinigten Gottesidee aufſtrebende Denken dem chriſtlichen Glauben anweiſen kann. Allerdings, ſo kann man ſagen, fällt man einer myſtiſchen Religioſität anheim, wenn man das religiöſe Leben auf die Stufe eines wiſſenſchaftlich gereinigten Gottesbegriffs hinaufſchrauben will. Aber das iſt eben ein verfehltes Unternehmen. Wohl kann unſer Denken als reines Denken eine wiſſenſchaftliche Verarbeitung und Läuterung

unſerer Vorſtellungen vornehmen; dagegen „in unſeren eigenen religiöſen Geiſtesakten" müſſen wir uns notwendig in der Form der Vorſtellungen bewegen. Wollten wir dies vergeſſen, ſo würden wir mit unſerm religiöſen Leben ins Leere uns verlieren; und die Myſtik verfällt dieſem Gerichte, weil ſie nach dem haſcht, was zwar dem wiſſenſchaftlichen Denken erreichbar, dagegen dem religiöſen Bewußtſein überhaupt verſagt iſt. Der chriſtliche Glaube hat mit ſeiner Vorſtellung eines perſönlichen Gottes das Höchſte ergriffen, was in der Entwicklung des religiöſen Bewußtſeins überhaupt möglich iſt. Denn „Perſönlichkeit Gottes" iſt diejenige religiöſe Vorſtellungsform, welche dem rein wiſſenſchaftlichen Begriff des abſoluten Geiſtes entſpricht: dieſer letztere ſtellt die „objektive, unſerer Vorſtellung innewohnende Wahrheit", aber eben nur für das reine Denken heraus (vgl. Biedermann a. a. O. § 716, Anm. 8. 9). — Die Religion hat die Wahrheit in der Form der Vorſtellung; die Philoſophie hat die Vorſtellung in die Form des Denkens aufzulöſen: das iſt jenes alte Lied, welches einſt, von der Hegel'ſchen Philoſophie vielſtimmig geſungen, die Geiſter berückte und das auch jetzt noch vielen in den Ohren klingt.

Aber machen wir uns die Lage deutlich, in welche hier der chriſtliche Glaube verſetzt iſt! Erſt das wiſſenſchaftliche Denken vermag die „objektive unſerer (religiöſen) Vorſtellung innewohnende Wahrheit" in ihrer Reinheit zu erkennen und darzuſtellen; zwar ſoll auch im religiöſen Vorſtellen dieſe Wahrheit eingeſchloſſen liegen, aber ſie iſt in ihm doch durch ſubjektive Zuthaten verunreinigt. Die philoſophiſche Spekulation iſt es alſo, welche den ungetrübten Blick in die Tiefen der Gottheit zu thun vermag oder wenigſtens verſucht, dem einfachen Glauben iſt er benommen. Nicht das πνεῦμα θεοῦ, welches ἐκ πίστεως uns zu teil wird, erforſcht die Tiefen Gottes, ſondern intellektueller Begabung und philoſophiſcher Schulung iſt dieſes Privilegium vorbehalten. — Auch auf dieſer Verzweigung des Wegs kommen wir weit ab von der dem chriſtlichen Glauben zugeſprochenen höchſten Gotteserkenntnis. Und ſo müſſen wir, nachdem wir den zweiten Weg nun probiert haben, uns eingeſtehen: wenn wir alles Pathologiſche und

ſchließlich auch den Begriff der Perſönlichkeit von Gott fernhalten wollen, um eine gereinigte Gottesidee zu erhalten, ſo gelangen wir weder zu einem wiſſenſchaftlich befriedigenden Ziel noch zu einem Ergebnis, bei welchem der chriſtliche Glaube ſich beruhigen könnte. So ſind wir nun auf den dritten der Wege, welche wir S. 295 uns markiert haben, hingewieſen: wir mühen uns nicht ab, die angefochtenen Vorſtellungselemente von unſerm chriſtlichen Gottesbegriff abzuſtreifen; wir geſtehen auch zu, daß ſie inadäquat ſind, aber wir ſtellen die Frage: iſt nicht gerade in dieſen inadäquaten Vorſtellungen eine adäquate Erkenntnis der Tiefen Gottes uns gegeben?

IV.

Bei der Philoſophie ſuchten wir bisher unſere Hilfe. Mit philoſophiſchen Mitteln hat man daran gearbeitet, unſere Vorſtellungen von Gott als zutreffende Beſchreibungen von der Form ſeines Weſens und Wirkens zu rechtfertigen; mit philoſophiſchen Mitteln hat man hinwiederum eine gereinigte Gottesidee als den Gedankengehalt des chriſtlichen Gottesglaubens herauszudeſtillieren geſucht. Da wir nun aber weder bei dem einen noch bei dem anderen uns zu beruhigen vermochten, und zwar weder vom Standpunkt der wiſſenſchaftlichen Kritik noch von dem des chriſtlichen Glaubens aus, ſo ſtellen wir uns jetzt lieber einmal *ganz auf den Boden des chriſtlichen Glaubens* und fragen: Was kann uns von der Wirklichkeit Gottes durch den von Jeſu Chriſto ausgehenden Gottesgeiſt erkennbar werden, und zwar in der Weiſe erkennbar, daß wir gewiß ſind, darin eine *richtige* Erkenntnis jener Wirklichkeit zu haben? Möglich daß uns erſt auf dieſem Wege recht deutlich wird, inwiefern wir überhaupt von adäquaten und inadäquaten Begriffen in Beziehung auf Gott zu reden haben, ſo daß vielleicht auch die paradoxe Frage, mit welcher wir den vorigen Abſchnitt beſchloſſen haben, ihren guten Sinn bekommt.

Was alſo wird uns durch Chriſtum von Gottes Weſen kund? Wir könnten mit einem in der chriſtlichen Glaubenslehre eingebürgerten Ausdruck antworten: Gottes allmächtige

heilige Liebe. Aber ich fürchte, daß wir uns damit noch nicht genügend verſtändigt hätten. Solche kurze Zuſammenfaſſungen ſchließen die Gefahr in ſich, leere Formeln zu werden; gerade in der Theologie iſt dieſe Gefahr beſonders groß. Wir thun darum beſſer daran, uns ſelbſt auf die Frage, inwieweit Chriſtus uns eine richtige und klare Erkenntnis von Gott gebe, Schritt für Schritt die Antwort zu ſuchen und dann erſt das, worüber wir uns verſtändigt haben, in den ſchon geprägten Begriffen unſeres chriſtlichen Glaubens zuſammenzufaſſen.

Auf jene Frage nun müſſen wir zunächſt eine ſcheinbar ablenkende Antwort geben: Chriſtus giebt uns die Erkenntnis davon, was uns irdiſchen Menſchen als *höchſtes Lebensziel* geſteckt iſt. Sehen wir freilich genauer zu, ſo lenkt uns dieſe Antwort keineswegs von unſerer Bahn ab. Denn keine Gottesanſchauung kann uns verſtändlich gemacht werden, ohne daß wir das Lebensziel uns deutlich machen, welches uns von derſelben in Ausſicht geſtellt wird. Mag man mir z. B. eine *pantheiſtiſche* Gottesanſchauung noch ſo lichtvoll darlegen und mir das Verhältnis von Weltgrund oder Weltgeiſt und Welt noch ſo genau beſtimmen, dies alles bleibt mir doch noch eine dunkle Rede, ſo lange ich nicht verſtehe, welches Los mir ſelbſt hier zubeſchieden wird; nämlich das Los, bei meinem Gang durchs Leben, dem „Fremdlings-Reiſetritt, den über Gräbern heiliger Vergangenheit ich wandle", das große Leben des All mitzugenießen, welches in Natur und Geiſtesleben ſeinen unerſchöpflichen Reichtum entfaltet, ſelbſt meinen Beitrag zur Vollendung dieſes All-lebens zu geben und ſo „mit Dank das ſchönſte Leben" zu empfangen „vom All ins All zurück". — Ebenſo dringen wir auch in die chriſtliche Gotteserkenntnis nur ein, wenn wir das uns geſteckte Lebensziel verſtehen. Viel höher iſt daſſelbe für den Einzelnen als beim Pantheismus; zu einem ewigen Leben ſoll der Einzelne perſönlich vollendet werden. Aber was iſt das ewige Leben? Vermögen wir in unſerm zeitlichen Leben das überhaupt zu erfaſſen? — Wohl zeigt uns Chriſtus, daß es *nicht* im Beſitz irgend welcher irdiſcher Güter ſteht; denn auch die größten Schätze trifft die Frage: weß wird ſein, das du bereitet haſt? Wohl zeigt er uns, daß *nicht* ein äußerer Beſitz oder

eine äußere Stellung dies ewige Leben ausmacht, ſondern daß es innerlicher Beſitz der Seele iſt; denn nicht darauf kommt es an, daß wir die Welt gewinnen, ſondern daß wir unſerer Seele nicht verluſtig gehen, daß unſere Seele errettet werde, daß ſie Erquickung und ein unantaſtbares, unverletztes Glück gewinne. Aber worin beſteht dieſes unvergängliche Leben ſelbſt? — Von einer Seite her führt uns Chriſtus doch in ein Verſtändnis dieſes Lebenszieles ein: er wendet ſich an unſer Gewiſſen; er knüpft an das Hungern und Dürſten nach Gerechtigkeit an. Eine Gerechtigkeit, die beſſer iſt, als die der Phariſäer und Schriftgelehrten, eine Vollkommenheit, welche ähnlich iſt der Vollkommenheit unſeres Vaters im Himmel, eine Liebe, welche nicht auf die natürlichen Regungen des Wohlwollens ſich beſchränkt und welche den natürlichen Haß gegen den Feind beſiegt, ein Dienen, welches Chriſti Dienſt für uns zum Vorbild nimmt, wird uns als Aufgabe von ihm geſtellt. Wir ſelbſt ſollen dieſe Aufgabe als unverbrüchliche Norm für uns anerkennen, wir ſelbſt ſollen in der Erfüllung derſelben einen bleibenden Gehalt unſeres inneren Lebens gewinnen. Mag dies auch noch nicht das Ganze des ewigen Lebens ſein, jedenfalls gehört es weſentlich zu demſelben. Mit klaren Worten ſpricht dies der Apoſtel Paulus aus: ſolange wir nicht Liebe im Herzen haben, iſt unſer Leben noch leer, nichtig und für uns ſelbſt wertlos, es iſt, ob es auch mit außerordentlichen Geiſtesgaben ausgerüſtet wäre, der Vergänglichkeit unterworfen; in der Liebe erſt gewinnt es göttlichen, ewigen Beſtand. Indem aber die Liebe, welche auf das Heil der Nebenmenſchen bedacht und um daſſelbe bemüht iſt, uns als Aufgabe geſtellt wird, erweitert ſich das Lebensziel des Einzelnen zu einem Ideal menſchlicher Gemeinſchaft. Glieder eines Reiches der Liebe zu werden und darin in ewiger Gerechtigkeit, Unſchuld und Seligkeit zu leben, das iſt das uns geſteckte Lebensziel jedenfalls nach ſeiner einen, nämlich der ſittlichen Seite. — Wir dürfen auch füglich ſagen, daß in dieſer Beziehung eine richtige und klare Erkenntnis uns zugänglich iſt. Wohl iſt's ein Erkennen beſonderer Art: es vollzieht ſich in einem innerlichen Verſtehen der uns geſtellten Aufgabe der Gerechtigkeit und in einem innerlichen Anerkennen des Werts, den

die Erfüllung derselben für uns und unsere Nebenmenschen hat; aber dieses Erkennen im Gewissen ist die allein mögliche und zureichende Erkenntnis des uns gesteckten Lebensziels. Wohl ist dasselbe so umfassend und erhaben, daß nicht mit einem Mal die ganze Tiefe und der volle Wert desselben in unserm Gewissen uns aufgeht; aber Schritt für Schritt kann durch solche, welchen dieses Ideal des Einzelnen und einer menschlichen Gemeinschaft heller als uns vor der Seele steht, vor allem durch Christum selbst, dasselbe auch uns innerlich klar werden, wenn wir uns nur in dasselbe hineinleben wollen.

Aber wenn wir wissen, zu welchem höchsten Ziel wir bestimmt sind, ist uns damit doch noch nicht die Erkenntnis Gottes gegeben. Wir werden also noch weiter geführt mit unserer Frage: inwieweit ist uns in Christo eine Erkenntnis Gottes gegeben? Die Wirklichkeit Gottes ist doch erst dann von uns erkannt, wenn wir nicht bloß ein Lebensziel vor uns sehen, nach welchem wir selbst streben sollen, sondern uns unter den Wirkungen einer Macht finden, welche von unseren subjektiven Gedanken unabhängig ist und in unser eigenes Leben eingreift, so daß wir ihre Wirkungen an uns selbst als etwas Wirkliches erfahren können. Inwieweit sind nun in Christo diese Wirkungen zu finden? Was sind die erfahrbaren Wirkungen, welche von der Person Jesu Christi selbst ausgehen? — Die erfahrbaren Wirkungen! nur so dürfen wir sagen, nicht etwa: „die erfahrenen." Sind doch die Erfahrungen, welche wir wirklich in unserm Leben gemacht haben, etwas recht Zersplittertes; ein Zeugnis von Jesu Christo müßte darum auch recht dürftig und zerrissen ausfallen, wenn wir kleingläubigen und lauen Jünger des Herrn nur das zusammenstellen wollten, was wir im eigenen eng begrenzten Leben in vollem Maße erfahren haben. Aber es ist uns, die wir innerhalb der Christenheit stehen, durch Jesu Christi Reden und Thun selbst, es ist uns weiter durch das Zeugnis aller der Männer, welche von den ersten Aposteln und Paulus an in ihrem Glauben eine Erfahrungserkenntnis der Wirkungen Christi im eigenen Leben erstrebten (τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ Phil. 3, 10)

und fortſchreitend gewannen, die Möglichkeit eröffnet, vorausahnend und mitfühlend zu verſtehen, welche Wirkungen Jeſu Chriſti wir in der vertrauensvollen Hingabe an ſeine Perſon erfahren können und ſollen. Welche Wirkungen Chriſti! allerdings ergiebt ſich, je tiefer wir in das Verſtändnis eindringen, daß es eine einheitliche Wirkung iſt, welche von ihm ausgeht, eine Wirkung, durch welche unſer eigenes Leben erſt zur Einheit vollendet wird; aber doch laſſen ſich, weil auch unſere Not und unſer Bedürfen in verſchiedener Richtung ſich geltend macht, verſchiedene Seiten der Einen Wirkung Chriſti unterſcheiden.

Fürs Erſte wird durch Jeſum Chriſtum, je unbefangener wir uns dem Einfluß ſeiner Perſon hingeben, unſer Gewiſſen geweckt. Wie die erſten Jünger bald durch Jeſu Wort, bald durch ſein Thun, bald durch ſeinen ſtummen Blick beſchämt wurden, ſo ſchlägt auch uns das Gewiſſen, wenn wir Jeſu Reden, Thun und Leiden uns zu Herzen nehmen. Auch wer da meint, er habe es zu einem religiöſen und ſittlichen Charakter gebracht, wird doch durch Jeſu Perſon erſt recht darüber aufgeklärt, was eine Perſönlichkeit iſt und wie unfertig und innerlich zwieſpältig wir ihm gegenüber daſtehen, gebrochen in unſerer Glaubensüberzeugung, inkonſequent beim Streben auch nach unſern höchſten ſittlichen Idealen, gefeſſelt von einer gröberen oder feineren Sinnlichkeit, auch bei edlem Handeln und heroiſchem Leiden durch mancherlei uneingeſtandene Nebenmotive beeinflußt, nicht frei von jener ὑπόκρισις, welche ſich darin gefällt, ihre Rolle mit Beifall zu ſpielen. Durch nichts kann die Verworrenheit unſerer ſittlichen Begriffe mehr geklärt und die ſittliche Selbſttäuſchung gründlicher zerſtört werden, als durch jene unerbittliche Klarheit, mit welcher Jeſus Chriſtus den Willen ſeines himmliſchen Vaters in Wort und Wandel uns vorhält. Wenn wir aber jene bitteren Wahrheiten wirklich durch die Perſon Jeſu uns ſagen laſſen, ſo iſt dafür geſorgt, daß daraus nicht ein Haß gegen die ſittliche Wahrheit entſteht; denn gerade an ihm geht uns die Hoheit des Guten als des wahrhaft Wertvollen auf und nur unter dieſem Eindruck wird auch jenes Selbſtgericht im Gewiſſen aufgeregt.

Um ſo weniger kann ein Widerſtreben gegen den unbeſtech-

lichen Sittenrichter in uns aufkommen, als er auch nicht das Mindeſte zeigt von jenem Tugendſtolz, der von der Berührung mit dem Sünder Verunreinigung fürchtet. Keinen größeren Vorwurf wußten ja ſeine Gegner ihm zu machen als den: „ſieh da den Freſſer und Weinſäufer, den Zöllner- und Sünderfreund“ (Mt. 11, 19). Der Phariſäervorwurf: „Dieſer nimmt die Sünder an“ (Luc. 15, 2) iſt in der ganzen Chriſtenheit zu einem laut aufjubelnden Zeugnis von der zweiten großen Wirkung geworden, welche von ihm ausgeht: ſeine Liebe zu den Sündern zerbricht bei uns das ſcheue Mißtrauen gegen den, der beſſer iſt als wir, und weckt uns den Mut zu der freudigen Ueberzeugung, daß auch wir noch für ihn und damit für das Reich der Gerechtigkeit, in dem er ſelbſt lebt und auf das ſein ganzes Streben gerichtet iſt, da ſind. Dieſe Ueberzeugung, daß wir doch noch zu Chriſto und der reinen Welt, in welcher er lebt und webt, gehören, iſt Troſt des Gewiſſens angeſichts der Schuld, durch welche wir von dem Reiche des Guten uns getrennt fühlen d. h. Vergebung der Schuld. Wer ſich von Herzen vertrauensvoll an Jeſum anſchließt und ſein Leben an ſeine Perſon und Sache kettet, der hat ſchon die Vergebung der Sünden; hat doch Jeſus bei jener Sünderin, welche an ihn den Sünderheiland ſich anklammerte, es als eine vollendete, an ihrem Thun erkennbare Thatſache bezeugt, daß ihre Sünden ihr vergeben ſind. Das iſt doch die gewaltigſte Wirkung, welche Jeſu Perſon auf die Herzen ausübt, daß ſich Sünder trotz ihrer Sünde in ſeine Gemeinſchaft aufgenommen und zum ewigen Leben berufen fühlen d. h. Vergebung finden.

Wer aber die Beruhigung des friedloſen Gewiſſens durch Jeſu Sünderliebe gefunden hat, bei dem hört mit der Angſt des Gewiſſens nicht etwa die Feinfühligkeit deſſelben auf. Im Gegenteil! eine dritte Wirkung, die von Jeſu ausgeht, iſt die Belebung der Frage: „bin ich ſeiner auch wert?“ So wie bei einem Zachäus der Antrieb geſchaffen wurde, aus ſeinem Haus und Leben wegzuſchaffen, was Chriſti unwert war, ſo geht von Jeſu für alle, welche ſich der Macht ſeiner Perſönlichkeit hingeben, ein Antrieb und eine Kraft dazu aus, nun auch in ſeinem Geiſte zu wandeln. Er richtet nicht nur die Stumpfheit,

welche ſich von den mancherlei ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός hintreiben läßt, ſondern rüttelt uns daraus auf zum Trachten darnach, daß auch wir ein Leben im Geiſt, ein Leben nach einem Geſetz und damit eine innere Freiheit gewinnen; er verdammt nicht nur unſere Liebloſigkeit, ſondern zieht uns hinein in ein Streben nach derſelben Liebe, welche er durch ſeine Heilandsliebe an uns erzeigt. Durch dieſe Wirkung auf die Herzen aber wirkt Chriſtus direkt für die Verwirklichung jener geiſtigen Gemeinſchaft der Menſchen, welche zu dem uns gezeigten Lebensziel gehört. Schon während des Lebens Jeſu hat ſich in denen, welche um Jeſum als den Sünderheiland ſich ſcharten, ein Gefühl der Gemeinſchaft gebildet. Er hat nicht nur darum gebetet, daß ſeine Jünger „zu einer Einheit vollendet ſeien" (Joh. 17, 23), ſondern durch ſein ganzes perſönliches Leben übte und übt er heute noch die Wirkung aus, daß das Gebot der brüderlichen Liebe den Herzen ſeiner Jünger als ein neues Gebot ſich einprägt und ein ganz neues Motiv zur Erfüllung deſſelben gegeben iſt.

Indem der Bann der Schuld gelöſt und eine ſittliche Freiheit in unſerm Innern angebahnt wird, werden zugleich aber auch — und das iſt als eine vierte erfahrbare Wirkung Jeſu Chriſti aufzuzählen — die Bande geſprengt, welche uns nach außen hin in der vergänglichen, leidensvollen Welt gefangen halten. So wurden die erſten Jünger aus Verzagtheit zur Kühnheit, aus Trauer zur Freude, aus ſchwachherzigem Verleugnen zu freimütigem Bekenntnis, aus Leidensſcheu zur Leidensbereitſchaft, aus Todesfurcht zur Todesüberwindung erhoben. Ihnen floß dies alles aus der Vergewiſſerung darüber, daß Jeſus, ihr gekreuzigter und geſtorbener Meiſter, in Gotteskraft lebe. In vertrauensvoller Hingabe an ihn als den Lebendigen erfuhren ſie wohl die κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ, zugleich aber die Kraft, innerlich zu überwinden und ſich auch in Trübſalen zu rühmen, und eben darin erlebten ſie die δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ (Phil. 3, 10). Nun aber, da ſie durch das Schauen des Auferſtandenen dazu geführt waren, die von ihm ausgehenden Lebenskräfte in ihrem eigenen ſterblichen Leibesleben zu erfahren, erkannten ſie das ewige Leben und die Gottesherrlichkeit auch ſchon in der irdiſchen Erſcheinung Jeſu

Chriſti. Und indem ſie darauf uns hinweiſen, eröffnen ſie auch uns, die wir keine Erſcheinungen des Auferſtandenen geſchaut haben, den Zugang zu denſelben Erfahrungen, in welchen ſie lebten. Als eine Wirkung Jeſu Chriſti können auch wir in der gläubigen Hingabe an ihn, der die Welt überwunden hat, die Kraft zum inneren Sieg über Leiden und Tod erfahren und die Gewißheit eines ewigen ſeligen Lebens gewinnen. Aber auch von dieſer Heilswirkung Chriſti gilt das Wort: „nicht aber mir allein!“ In der Gemeinſchaft mit Jeſu Chriſto dem Lebendigen wiſſen wir uns als Glieder einer neuen Gemeinſchaft, welche aus der natürlichen, vergänglichen Menſchheit geſammelt wird und in ihrer geiſtigen Verbindung mit Jeſu Chriſto ein über Welt und Zeit erhabenes Leben beſitzt. Wir könnten, und zwar völlig im Sinne des Neuen Teſtaments, geradezu ſagen, chriſtlicher Glaube ſei nichts anderes als in der neuen Wirklichkeit einer geiſtigen Gemeinſchaft leben, welche durch die Wirkungen Jeſu Chriſti geſammelt und zuſammengehalten und aus Sünde und Vergänglichkeit zu ewigem Leben errettet wird.

Alle die Wirkungen Jeſu Chriſti, die wir genannt haben, dienen dazu, uns und andere Menſchen dem höchſten Lebensziel zuzuführen, welches uns und einer menſchlichen Gemeinſchaft geſteckt iſt; eben darin erweiſt ſich auch die Einheitlichkeit des Wirkens Chriſti: in ihm wird uns die Wirklichkeit einer Macht erfahrbar, welche rettend und heilbringend in unſer Leben eingreift. Wir können von ihr, ſo gut wie von unſerm Lebensziel, eine richtige und klare Erkenntnis gewinnen. Allerdings iſt es auch hier nicht eine Erkenntnis rein objektiver Art: man kann ſie nicht erreichen, ohne daß man das Heilandswirken Chriſti ſich zu Herzen gehen läßt oder mindeſtens in die Lage eines ſolchen ſich verſetzt, der ſich daſſelbe zu Herzen nimmt. Handelt es ſich doch darum zu verſtehen, was wir für unſer Leben an Jeſu Chriſto haben ſollen und können; auch die ſchon gemachten Erfahrungen, auf welche jene Erkenntnis ſich beruft, ſind Glaubenserfahrungen d. h. ſolche, welche nur aus dem vertrauensvollen perſönlichen Anſchluß an Chriſtum ſich ergeben. Eine andere Erkenntnis giebt es hier nicht und kann es nicht geben.

Wer nun aber in der Glaubenserfahrung davon ſteht, was uns in Jeſu Chriſto geſchenkt iſt, der kann auch verſtehen, was es mit den mancherlei Geſchicken unſeres Lebens in Wahrheit auf ſich hat. Sie ſind nicht ziel- und zweckloſe Zufälle, ſie ſind nicht die Wellenſchläge in dem ewig flutenden Lebensmeer des All, welches auch uns emportauchen läßt, eine Zeit lang mit ſich trägt und wieder in ſeine Tiefe zieht; ſondern als Chriſten leben wir des Glaubens, daß auch ſie dazu dienen, uns zur Erreichung unſeres höchſten Lebenszieles zu erziehen. Wir ſollen und können es erfahren, daß Leiden und Freuden des Lebens, auch Verſuchungen und Anfechtungen dem, welcher durch Chriſtum ewiges Leben in ſich wirken läßt, daſſelbe nicht rauben, ſondern daß ſie es ſogar fördern und befeſtigen, ja daß ſie bei uns wie bei andern, auch ſolange wir für die Wirkungen des Geiſtes Chriſti noch unempfänglich ſind, dazu dienen müſſen, dieſe Empfänglichkeit zu wecken. Das iſt — es thut Not, dies heutzutage ausdrücklich zu betonen — für den Chriſten nicht etwa eine ſubjektive zufällige Anſicht von Welt und Leben, ſondern der Glaube ruht darin als in einer Wirklichkeit und der Glaube erfährt es auch, zwar nicht auf einmal, aber Schritt für Schritt bei einzelnen Lebensführungen, daß dieſe erziehenden Einwirkungen auf unſer Leben in der That eine Wirklichkeit ſind, ſo wirklich als unſer eigen Ich, welches von ihnen lebt, ja der wahre Thatbeſtand, welchem gegenüber alle Zufälligkeit des Geſchehens bloßer Schein, alle geſetzliche Regelmäßigkeit deſſelben bloßes Mittel iſt. Und wer ſelbſt als Glied der geiſtigen Gemeinſchaft ſich weiß, welche von Chriſti Geiſt lebt, der glaubt und erfährt es wenigſtens in einzelnen Fällen, daß ebenſo, wie die Führungen des Einzellebens Erziehung zum Heile ſind, auch durch die Weltgeſchichte die Verwirklichung der neuen Menſchheit Gottes ſich vollzieht. — Auch von dieſem Stück nun können wir ſagen, daß eine fortſchreitende Erkenntnis in dieſer Beziehung uns zugänglich iſt, freilich nur dem, welcher die Ereigniſſe in ſeinem Leben und in der Geſchichte nicht bloß in einen gleichgiltigen Naturzuſammenhang eingliedert, ſondern ſich in ihre Bedeutung für ſein eigenes inneres Leben und für das andrer Menſchen hineinlebt und darin die Geiſteswelt ſich erbauen ſieht, welche auf

der Grundlage des naturgeſetzlichen Zuſammenhangs als höhere Wirklichkeit ſich erhebt.

Die drei Stücke nun, welche wir als erkennbar für uns aufgezählt haben, unſer Lebensziel, Jeſu Chriſti Wirken nach ſeinen vier verſchiedenen Seiten und die erziehenden Wirkungen, welche wir in unſeren Lebensführungen erfahren, ſtehen nicht beziehungslos nebeneinander; ſondern es iſt bei allem Reichtum der Aufgaben und Erfahrungen, welcher ſich in allem dem für unſer Leben aufthut, eine einheitliche Größe, die uns darin erkennbar wird. Wir ſollen und können deſſen inne werden, daß wir in der Welt und mit ſamt der Welt unter der Wirkung einer Macht ſtehen, welche uns in einer neuen geiſtigen Gemeinſchaft zu einem ewigen Leben erzieht: in Jeſu Chriſto wirkt ſie auf unſer Inneres ein, in unſerm ganzen Leben, das wir nicht ſelbſt uns gegeben haben und deſſen Lauf wir nicht beſtimmen können, dürfen wir einen auf dasſelbe Lebensziel uns hinlenkenden Einfluß erfahren. Die innere Einheit der von uns unterſchiedenen Stücke der chriſtlichen Erkenntnis wird auch dadurch noch beleuchtet, daß erſt, wenn die Wirkungen Jeſu Chriſti und die Führungen unſeres Lebens von uns verſtanden ſind, auch ein vollſtändiges Verſtehen unſeres Lebenszieles möglich iſt: nicht darin liegt das Heil für uns, daß wir ſittliche Gerechtigkeit gewinnen und Liebe üben, um nun in ſittlicher Erhabenheit ein gottverlaſſenes göttliches Leben zu genießen; ſondern darin, daß wir uns vertrauensvoll hingeben an die Macht, welche uns in unſerm ganzen Leben, auch mitten in unſerer Sünde und Not, leitet und erzieht, welche durch Chriſtum uns ergreift und durch Wohlthat und Züchtigung uns für die Wirkung Chriſti empfänglich macht, und daß wir aus der dankbaren Hingabe an dieſe unſer Heil wirkende Macht ſelbſt den Antrieb ſchöpfen, auch das Beſte unſeres Nächſten zu ſchaffen. Die Vollendung kann uns nur in einer Gemeinſchaft werden, deren Glieder nicht nur in gegenſeitiger Liebe, ſondern auch im Dank gegen die allmächtige heilige Liebe Gottes, welche in ihnen ſelbſt die Liebe gewirkt hat, ihre ewige Seligkeit finden.

Damit habe ich ſchon den Begriff der Liebe Gottes gebraucht, um alles das zuſammenzufaſſen, was uns Chriſten in

unſerm Glauben erkennbar wird. In dem Maße, als in Chriſti Geiſteswirken und unſeren Lebensführungen eine auf uns einwirkende Macht zur Seligkeit als eine erfahrbare und mehr und mehr auch als eine erfahrene Wirklichkeit uns aufgeht, erkennen wir Gottes allmächtige heilige Liebe. Sie iſt uns nicht mehr leere Formel, ſondern lebensvoller Begriff, wenn wir der Macht inne werden, welche uns durch Chriſtum und die Führungen unſeres Lebens aus Sünde, Leiden und Vergänglichkeit — ſonſt unſerm unentrinnbaren Los — zu ewigem Leben erhebt, wenn wir uns nur ihren Wirkungen hingeben. Wer deſſen inne wird, wird Gottes inne; und ſeltſame Verirrung iſt es zu meinen, daß man dann erſt noch vom Denken des Verſtandes den Begriff einer die ganze Welt kauſierenden Urſache entlehnen müſſe, um die göttliche Macht, die wir im Glauben verſtehen und erfahren, wirklich zu einer göttlichen zu ſtempeln.

Für die Stücke nun, welche uns im Glauben erkennbar werden und in welchen der Begriff der göttlichen Liebe verſtändlich wird, unſer von Gott geſtecktes Lebensziel, Gottes Gnadenwerk in Chriſto und Gottes Erziehung durch unſer Leben giebt uns Paulus ſelbſt an der Stelle, von welcher wir ausgegangen ſind, den ſchlagendſten Ausdruck an die Hand: „Wir haben nicht den Geiſt der Welt empfangen, ſondern den Geiſt von Gott her, daß wir wiſſen, was uns von Gott zu Lieb gethan ward“; griechiſch: τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (1. Cor. 2, 12). Nichts Beſſeres können wir auch auf unſere Frage: Was wird uns durch Chriſtum von Gottes Wirklichkeit in adäquater Weiſe erkennbar? zur Antwort geben als: das was uns von Gott zu Lieb gethan ward und wird.

In je ſchärferem Lichte nun aber dieſe Erkenntnisgegenſtände dem Glauben des Chriſten ſich zeigen, deſto deutlicher müſſen auch die Grenzen ſich feſtſtellen laſſen, welche Erkennbares und Unerkennbares von einander ſcheiden. Die Zweifel und Bedenken, welche uns früher (Abſchnitt 1) in ſchwankendem Umfang und in unbeſtimmter Tragweite die Einſicht in die Tiefen Gottes zu be-

drohen ſchienen, werden ſich hier vielleicht als notwendige Grenzen unſerer Glaubenserkenntnis herausſtellen. Wie die Kritik der theoretiſchen Vernunft das ſichere Land der theoretiſchen Erkenntnis umſchreibt und uns davor bewahrt, in ein Land des Scheins uns abenteuernd zu verlieren, ſo muß die Selbſtkritik des Glaubens uns ähnliche Dienſte thun: ſie lehrt uns, das unerſchöpflich reiche Gebiet der Glaubenswahrheiten zu durchforſchen und Entdeckungsreiſen im leeren Raum zu unterlaſſen, und ſie ſchützt uns gegen abergläubiſche Furcht vor dem, was jenſeits der Grenzen unſerer Glaubenserkenntnis liegen mag.

Sowohl das Wirken Jeſu Chriſti als die Führungen unſeres Lebens gehören der Welt an, in der wir leben, aber indem uns darin die Macht der heiligen Liebe Gottes aufgeht, ſind ſie uns nicht mehr zerſplitterte und zufällige Vorgänge in der Welt, ſondern Wirkungen der einheitlichen Macht, von welcher mit unſerm Leben auch alles Geſchehen in der Welt abhängig iſt und durch welche allein unſer Heil geſchaffen wird. Der betende Glaube erhebt ſich über das Vielerlei der Welt und die Vergänglichkeit des Zeitlebens und ruht in Gottes Liebe, und zwar, wenn man ſo will, als in einem Abſolutum. Fragt man nun: was iſt die Wirkungsweiſe dieſer abſoluten überweltlichen Größe, ſo ergiebt ſich aus unſerm chriſtlichen Glauben keine andere Antwort als die: ihre Wirkungsweiſe zeigt ſich in der Menſchengeſchichte in Jeſu Chriſto und in unſerm eigenen Leben in unſern Lebensführungen. Aber ein unermüdlicher Frager wird vielleicht noch weiter fragen: wie ſind dieſe Wirkungen ſelbſt aus Gottes Weſen zu erklären? Wir haben ja einerſeits das Lebensziel des Einzelnen und der Menſchheit, andererſeits das geſchichtliche Wirken Jeſu Chriſti und die innerhalb der Weltordnung uns treffenden Lebensgeſchicke, und eben hierdurch wird jenes Lebensziel verwirklicht; wie läßt es ſich nun aber aus Gottes Weſen erklären, daß der geſchichtliche Verlauf und das Geſchehen in der Natur auf jenen Zweck hin geordnet iſt? wie iſt eben dasjenige Wirken Gottes zu denken, durch welches das Zeitliche in ſeiner Abzweckung auf das Heil der Menſchen verurſacht wird? Und wie iſt die Daſeinsform Gottes ſelbſt zu denken, aus welcher dieſes überzeitliche, zweckvolle Schaffen hervor-

geht? — Wir ſtellen dieſe Fragen nur auf, weil ſie die unüberſchreitbare Grenze beleuchten, welche unſerer Glaubenserkenntnis geſteckt iſt. Aus unſerm Chriſtenglauben, aus unſerer vertrauensvollen Hingabe an Jeſu Chriſti Geiſteswirken und Gottes erziehende Lebensführungen können wir keine Antwort auf dieſelben ſchöpfen. Wir müßten alſo, da die Erſcheinung der göttlichen Liebe in Chriſto uns eben nur Gottes Wirken zu unſerm Heile als eine für uns abſolute und unerklärbare Thatſache hinſtellt, von irgend welchen neuen Erleuchtungen myſtiſchen Schauens oder von philoſophiſchen Spekulationen einen Aufſchluß über Gottes überzeitliche Daſeinsform und Wirkungsweiſe erwarten. Dieſes Hinausſtreben über die von Gott in Jeſu Chriſto erſchloſſene Erkenntnis würde ſich aber nur dadurch rächen, daß wir, indem wir Gottes überzeitliches Sein und Wirken, durch welches er alles Zeitliche zweckvoll ſchafft, unſerm Denken klar machen wollten, doch wieder in die Vorſtellung eines zeitlichen Wirkens, ſei's irgend welcher Naturwirkung oder irgend welcher pſychiſchen Thätigkeit, herabſinken würden. Wie Gott es anfängt, die Welt zu ſchaffen und zu lenken, das muß dem Glauben verborgen bleiben; ſo ſcharfſinnig die Gedanken ſein mögen, durch welche man Gottes Ueberweltlichkeit und Innerweltlichkeit (Tranſcendenz und Immaneuz) in der rechten Weiſe auszugleichen und ſein Schaffen und Hereinwirken in die Welt oder das Verhältnis von causa prima und causae secundae zu definieren ſucht, ſie ſtammen nicht aus unſerm Glauben. — Die kritiſche Beſinnung über die Grenzen unſerer Glaubenserkenntnis ließe ſich durch eine philoſophiſche Unterſuchung des Zweckbegriffs ergänzen und beſtätigen. Hier nur ſoviel! In unſerm Glauben wird uns ein einheitlicher geiſtiger Zweck unſeres Lebens und der Menſchheit und zugleich in dem geſchichtlichen Wirken Chriſti und den zeitlichen Führungen unſeres Lebens eine einheitliche unſer Leben und die Welt beſtimmende Macht verſtändlich, durch welche jener Zweck herbeigeführt wird. Aus dieſer Macht, in der unſer Glaube ruht, als aus der causa prima zu erklären, wie und wodurch das Geſchichtliche und Zeitliche auf jenen Zweck hin geſchaffen ſind, iſt ſchon aus folgendem Grund unmöglich: der Begriff dieſer causa iſt durch nichts anderes ausgefüllt als durch

eben dasjenige, was man daraus erklären möchte, nämlich durch die Erkenntnis des einheitlichen Zieles, welches durch ſie herbeigeführt wird, und der in ſich einheitlichen Wirkungen, durch welche es verwirklicht wird. Aus dem teleologiſchen Verſtändnis des Wirkens Jeſu Chriſti und der Führungen unſeres Lebens läßt ſich keine cauſale Erklärung derſelben hervorzaubern; dadurch iſt eine Grenze unſerer Glaubenserkenntnis aufgerichtet.

Aber wir dürfen uns auch dem weiteren Zugeſtändnis nicht entziehen, daß auch jenem teleologiſchen Verſtehen ſelbſt eine notwendige Unvollkommenheit anhaftet. Wohl ſoll und kann das Heil, zu welchem wir berufen ſind, von uns in ahnendem Glauben und ſeligem Erfahren erkannt werden. Aber wir haben ſchon ausgeſprochen, daß unſer Glaube nur ſchrittweiſe die Größe deſſen ermeſſen kann, wozu uns Gott beſtimmt hat. Noch mehr aber gilt dies von Gottes Heilsabſicht mit der Menſchheit, daß dieſelbe nur allmählich in ihrem Reichtum uns offenbar werden kann. Durch die Sünde, welche uns an niedrige und gemeine Ziele unſeres Lebens feſſelt, iſt die Klarheit der Erkenntnis unſeres göttlichen Zieles uns getrübt; aber auch ſchon dadurch, daß wir als zeitliche Menſchen mit unſerm inneren Leben ſtets im Werden begriffen ſind, iſt es gegeben, daß auch das Verſtändnis der von Gott uns geſtellten Aufgabe und zugedachten Gabe nur in allmählicher Entwicklung zu Stande kommt. Nur indem uns ſelbſt immer größere ſittliche Aufgaben ſich erheben, nur indem wir immer mehr in Leid und Freude des Lebens ermeſſen lernen, was Schein iſt und was wahrhaft glücklich macht, nur indem innerhalb der menſchlichen Gemeinſchaft unſere Einſicht darein wächſt, worin eine wahrhaft freie und geiſtige Gemeinſchaft ruht, kann ſich auch die Größe des Zieles, welches mit dem Reiche Gottes uns und der Menſchheit geſteckt iſt, mehr und mehr vor uns aufthun. Damit daß dieſes Ziel nur ſchrittweiſe von uns verſtanden wird, ſteht es im Zuſammenhang, daß auch in der größten Gabe Gottes, in Chriſto, immer noch „Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen" (Col. 2, 3), verborgen nämlich für ein immer tieferes Eindringen.

Außerdem aber können wir als zeitliche Menſchen niemals

ein fertig abgeſchloſſenes Verſtändnis davon haben, inwiefern die Geſchicke unſeres Lebens und der Menſchengeſchichte als Mittel zur Verwirklichung unſerer ewigen Beſtimmung dienen. Keines dieſer Geſchicke ſteht zuſammenhangslos da; von keinem läßt ſich deshalb, ſolange man es nicht in ſeinem vollſtändigen Zuſammenhang auffaßt, ein umfaſſendes teleologiſches Verſtändnis gewinnen. Um eines ſolchen uns rühmen zu können, müßten wir die Geſamtheit unſerer Lebensführungen in dem erziehlichen Wert, den ſie für unſer inneres Leben haben ſollen und können, wir müßten unſer Leben in ſeiner Eingliederung in den Zweck Gottes mit der ganzen Menſchheit, wir müßten das verſchlungene Gewebe des geſchichtlichen Lebens der Völker in ſeiner Bedeutung dafür, daß ein Reich Gottes aus der natürlichen Menſchheit heraus gebildet wird, überblicken können. Nun aber überſchauen wir von unſerm eigenen Leben ſtets nur einen Teil, auch die Kräfte und Regungen unſeres Innern ſind uns nie völlig durchſichtig; davon ſodann, wie unſere individuellen Lebensführungen zu denen unſerer Mitmenſchen, mit welchen wir zuſammenleben oder auf welche wir einwirken, von Gott in Beziehung geſetzt ſind, können wir nach unſerer Stellung im zeitlichen Leben nur eine unvollkommene Vorſtellung haben; vollends von dem geſchichtlichen Verlauf im Großen vermögen wir, die wir an einen beſtimmten Ort im Raum geſtellt und in einen beſtimmten Abſchnitt des zeitlichen, kauſal bedingten Geſchehens mit unſerm eigenen Leben eingefügt ſind, nur einen dürftigen Ausſchnitt zu überſehen. — Die Unvollkommenheit, welche der Glaubenserkenntnis des endlichen Menſchen in dieſem Zeitleben anhaftet, hebt Paulus mit ſcharfer Betonung des Gegenſatzes zwiſchen dem Jetzt und dem Dereinſt der ewigen Vollendung hervor: „jetzt iſt mein Erkennen Stückwerk, dereinſt werde ich ſo erkennen, wie ich ſelbſt erkannt ward", nämlich von dem Gott, der nicht ſelbſt in den Zeitenlauf gebannt iſt, ſondern mit demſelben auch mein zeitliches Leben geordnet hat. Gerade im Gedenken daran, daß der göttliche Heilsratſchluß über uns wie über die Menſchheit immer nur in den durch das Medium der Zeitlichkeit gebrochenen Strahlen von uns geſchaut werden kann, ſagt er: „wir ſehen jetzt mittelſt eines

Spiegels in Rätſelform; dereinſt erſt Angeſicht zu Angeſicht" (1 Cor. 13, 12). Selbſt von der προφητεία, welche der Apoſtel ſo hoch rühmt, und von der höchſten γνῶσις gilt es: „Prophetien, ſie werden ihr Ende finden"; „Erkenntnis, ſie wird ein Ende haben" (V. 8). Iſt doch auch die προφητεία nichts anderes als ein Zuſammenſchauen einzelner gebrochener Strahlen des göttlichen Heilsratſchluſſes, welches die urſprüngliche ungebrochene Einheit des geſamten göttlichen Rats und Willens nie völlig erreichen kann, ſondern ſtets den Charakter des Stückwerks behält: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν (V. 9).

Wegen dieſer Unfähigkeit, das Ganze des Zeitverlaufs zu überblicken, bleiben uns ſogar inſoweit, als Gottes Heilsziel durch ſeine Offenbarung verſtändlich geworden iſt, die Wege Gottes zu demſelben oft noch verborgen. In dieſem Sinne redet Calvin in ſeiner Lehre von der Providentia Dei mit vollem Rechte von einer voluntas abscondita und von arcana Dei consilia[1]. So unchriſtlich die Furcht wäre, daß Gott neben oder gar über ſeinem Heilswillen, den er uns verkündigt hat, noch einen andern entgegengeſetzten Ratſchluß gefaßt habe, welcher uns verborgen ſei, ſo chriſtlich iſt die Selbſtbeſcheidung gegenüber

[1] Außerhalb des Zuſammenhangs der Prädeſtinationslehre entwickelt Calvin einen unanfechtbaren Begriff von Gottes voluntas abscondita, nämlich in der Lehre von Gottes Vorſehung. Vgl. Inst. Rel. Christ. (1559) XVII, 2: „Verum quidem est, in lege et evangelio comprehendi mysteria, quae longe emineant supra sensus nostri modum; sed quoniam Deus ad capienda haec mysteria, quae verbo patefacere dignatus est, suorum mentes intelligentiae spiritu illuminat, nulla jam illic abyssus, sed via, in qua tuto ambulandum est, et lucerna pedibus regendis, et lux vitae, et certae conspicuaeque veritatis schola. At mundi gubernandi admirabilis ratio merito abyssus vocatur; quia, dum nos latet, reverenter adoranda est." — — „Ergo, quum sibi jus mundi regendi vendicet Deus nobis incognitum, haec sit sobrietatis ac modestiae lex, acquiescere summo ejus imperio, ut ejus voluntas nobis sit unica justitiae regula, et justissima causa rerum omnium. Non illa quidem absoluta voluntas, de qua garriunt sophistae, impio profanoque dissidio separantes ejus justitiam a potentia; sed illa moderatrix rerum omnium providentia, a qua nihil nisi rectum manat, quamvis nobis absconditae sint rationes."

von Gottes Mitteln und Wegen, welche zur Verwirklichung seiner geoffenbarten Heilsabsicht mit uns Menschen dienen. Eine wesentliche Tugend des gläubigen Christen ist die modestia, welche Calvin in dieser Beziehung fordert, jene Unterordnung auch unter Gottes unverstandene Führungen, welche zur christlichen Demut gehört. Gerade je mehr wir in dieser modestia uns üben und die verborgenen Wege Gottes uns als eine Erziehung zu derselben dienen lassen, je weniger wir in eitlem Fürwitz ein Verständnis aller Wege Gottes uns anmaßen, desto mehr werden in unsern eigenen Lebensführungen die Heilswege Gottes uns aufgeschlossen werden. Nur durch jene Demut kann auch unsere sei's vorwärts sei's rückwärts schauende προφητεία über Gottes Wege in der Geschichte vor der Gefahr bewahrt werden, daß sie θελήματι ἀνθρώπου, statt ὑπὸ πνεύματος ἁγίου erbracht werde.

Nach zwei verschiedenen Seiten ergiebt sich also eine Beschränkung unserer Glaubenserkenntnis von Gott. Einerseits stoßen wir an eine unüberschreitbare Grenze: sobald man Gottes überweltliche Daseins- und Wirkungsweise erkennen und daraus die wirkliche Welt erklären will, ergeben sich bloß unlösbare Fragen; jede Antwort auf dieselben ist bloßer Schein. In dieser Beziehung gilt es, daß Gott ist ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται (1. Tim. 6, 16). Andererseits aber haftet auch innerhalb des Gebietes, auf welchem sich unsere Glaubenserkenntnis und Glaubenserfahrung bewegen kann, unserm Erkennen eine Unfertigkeit an: sie ist eine immer erst im Werden begriffene, soweit es sich um die Vertiefung in unser Heilsziel und Gottes Gabe in Christo handelt, und ebenso ist sie eine γινώσκειν ἐκ μέρους, wenn es gilt, die Vorgänge im Leben des Einzelnen und in der Geschichte als Mittel auf unser und anderer Menschen Heil zu beziehen. — In der ersteren Richtung finden wir die Wurzel der Verstandesrätsel, welche im ersten Abschnitt uns aufstießen, in der letzteren die Wurzel der Lebens- und Geschichtsrätsel, welche wir vor uns sehen.

Das Ergebnis, zu welchem wir hier in Beziehung auf die christliche Gotteserkenntnis gelangt sind, hat seine Konsequenzen für eine Reihe der christlichen Lehrsätze. Wir können die

Folgerungen hier nicht ausführen, ſondern nur andeuten. Sie treten natürlich vor allem in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften hervor. Nur ſoweit ſind dieſelben Gegenſtand der chriſtlichen Glaubenserkenntnis, als ſie eine Entfaltung des Begriffs der allmächtigen heiligen Liebe Gottes geben, die wir im Glauben immer mehr erfahren können und ſollen; dagegen ſobald wir uns in der Lehre von der göttlichen Allmacht — mit ihrer Zerlegung in göttliche Ewigkeit, Allgegenwart und Allwiſſenheit — um Gottes überweltliche Daſeins- und Wirkungsweiſe, um das Verhältnis Gottes als der causa prima zu den causae secundae und um eine kauſale Erklärung der Welt und ihres Verlaufs aus Gott bemühen, ſtoßen wir an die Grenze der chriſtlichen Glaubenserkenntnis. Dieſelbe Grenze iſt uns auch in der chriſtlichen Lehre von der Schöpfung und Vorſehung Gottes, vom Sohne und vom Geiſt Gottes und ihrem Verhältnis zum Vater, von der ewigen Erwählung gezogen: ſobald man ſich in dieſen Lehrſtücken nicht damit begnügt, die über alles Zeitliche und Geſchichtliche mächtige Liebe Gottes, Gnade Jeſu Chriſti, Wirkungskraft des Geiſtes für das gläubige Vertrauen aufzuzeigen, ſondern ſich darauf einläßt, das Band der Kauſalität, durch welches Daſein und Veränderung der äußeren Welt oder das Werden des neuen Lebens in unſerm Innern mit dem ewigen Gott verknüpft iſt, wiſſenſchaftlich zu beſtimmen oder Gottes überzeitliche Subſiſtenzform zu ſchildern, fällt man ins Unerkennbare. Außer dieſer unüberſchreitbaren Grenze aber haben wir auch in dieſen Lehrſtücken überall jene Unfertigkeit unſerer Glaubenserkenntnis, welche nicht das Ganze des göttlichen Heilsplans auf einmal zu überblicken vermag. — Ich weiß es wohl: wer eine Reihe von oft beſprochenen Fragen der Glaubenslehre als unlösbar ablehnt, ſetzt ſich der Gefahr aus, daß er der Trägheit des Denkens oder der Unfähigkeit zu höherem Geiſtesflug oder der Feigheit, welche mit der Herzensmeinung nicht offen herausrücken will, bezichtigt wird. Aber wer einmal mit der Begründung und Art der chriſtlichen Glaubenserkenntnis auch ihre Grenze erkannt hat, dem iſt es innerlich unmöglich, durch fröhliches Spekulieren über das Unerkennbare ſich jene Vorwürfe ferne zu halten. Er muß

ſich mit dem Worte Calvin's tröſten: Eorum, quae scire nec datur nec fas est, docta est ignorantia; scientiae appetentia insaniae species (Inst. Rel. Christ. [1559] III, 23, 8).

Und nun, nachdem wir in Beziehung auf unſere chriſtliche Gotteserkenntnis in Stand geſetzt ſind, Erkennbares und Unerkennbares gegen einander abzuwägen, erheben wir wieder die Frage: Erkennen wir die Tiefen Gottes? — Auch jetzt noch dürfen wir getroſten Muts antworten: Ja, wir ſind als Chriſten in der Erkenntnis der Tiefen Gottes begriffen. Denn das, was uns im Glauben an Chriſtum verſtändlich und erfahrbar wird, kann mit keinem beſſeren Namen bezeichnet werden als mit dem Namen: „Tiefen Gottes." Gerade vom Standpunkt des chriſtlichen Glaubens aus erweiſt ſich dieſer Name als durchaus zutreffend. Allerdings wer aus ſpekulativem Intereſſe, um eine wiſſenſchaftliche Erklärung der Welt aus Gott geben zu können, Gott zu erkennen ſtrebt, könnte ſagen: Die Tiefen Gottes liegen gerade in dem, was wir als unerkennbar bezeichnet haben. Läßt ſich doch erſt, wenn die Art der göttlichen Kauſalität der Welt gegenüber aufgeklärt iſt, Gott als Erklärungsprinzip verwenden. Anders muß der urteilen, welcher im Sinne des chriſtlichen Glaubenslebens Gott ſucht. Dankend, bittend, vertrauend in Gott ruhen und von ihm die Kraft zur Erfüllung ſeines Willens empfangen, das iſt doch gewiß lebendiger Chriſtenglaube. Das Tiefſte im Weſen Gottes iſt doch nun ſicherlich das, woran wir mit unſerm Vertrauen uns heften und woraus wir immer neue Kräfte zum Glauben, Lieben und Hoffen ſchöpfen können. Dieſe Quelle aber fließt uns gerade in Gottes Liebe, mit welcher er unſer Heil ſchaffen will, und in allen ihren Erweiſungen, vor allem in ihrer alles überragenden Erweiſung in Jeſu Chriſto, aber auch in allen ihren Gnadenführungen, kurz in allem dem, „was uns von Gott zu Liebe gethan iſt". Darin kann unſer Glaube ruhen. Wenn ein Paulus vor Gott ſich gerechtfertigt weiß, Frieden mit Gott hat, als Gottes Kind und Erbe kindlich freudig iſt, Gott dankt, in Gott ſich rühmt, ihm lebt, ihm dient, ihm ſich verantwortlich fühlt, Gottes

Namen anruft, zu Gott ſich bekennt, ſein Evangelium verkündigt, ſein Werk treibt, ſeiner Treue ſich und ſeine Gemeinden befiehlt, ſo vertieft er ſich in allem dem immer und immer wieder, mit all ſeinen Sorgen und Nöten, mit all ſeinen Freuden, mit all ſeinen Aufgaben und Mühen in das Eine: in die heilige Liebe Gottes, welche in Jeſu Chriſto uns und der ganzen Gemeinde erſchienen iſt und uns durch alle ihre Schickungen in Chriſto zu ewigem Leben führen will. In dieſer Erkenntnis Gottes, nicht in irgend welchen Aufklärungen über ſeine überzeitliche Daſeinsform und Wirkungsweiſe werden uns die Reichtümer des Lebens in und mit Gott kund, ebenſo aber die Tiefen des Gerichts, in welches wir durch Losſagung von Gott verfallen. Wer etwas von jenem Leben verſtanden hat, kann nicht zweifeln, daß gerade in der geoffenbarten heiligen Liebe die Tiefen Gottes ſich uns erſchließen[1]. Der altteſtamentliche Fromme konnte noch wähnen, er müſſe Gott mit Augen ſchauen, um in die Tiefen ſeines Weſens zu blicken; aber einem Philippus, der erſt von einer Theophanie das rechte γινώσκειν und ὁρᾶν τὸν πατέρα erwartet, wird die Antwort,

[1] Liebhaber der Häreſiologie ſeien darauf aufmerkſam gemacht, daß ſchon die Arianer Aëtius und Eunomius die Begreiflichkeit des göttlichen Weſens betonten. Eunomius behauptete ſogar, wir erkennen Gott ſo gut, als er ſich ſelbſt erkenne. „Er ſagte zur Begründung ſeiner Anſicht: Umſonſt hätte ſich der Herr eine Thüre genannt, wenn niemand da wäre, der zur Erkenntnis und Betrachtung des Vaters einginge, umſonſt wäre er der Weg, wenn er denen, die zum Vater kommen wollen, dieſes Kommen nicht erleichterte; wie wäre er ein Auge, wenn er die Menſchen nicht erleuchtet, und das Auge der Seele nicht erhellt, damit ſie ihn ſelbſt und das Licht über ihnen erkennen?“ (F. Chr. Baur, Vorleſungen über die chriſtliche Dogmengeſchichte I, 2. S. 104 f.) — Sind wir alſo Arianer? Allem nach haben dieſe die Begreiflichkeit des göttlichen Weſens deshalb behauptet, weil ſie als Ariſtoteliker überzeugt waren, daß dem menſchlichen Verſtande, beſonders unter der Belehrung des Logos, eine vollſtändige Erkenntnis der zweckſetzenden erſten Urſache erreichbar und in dem Begriff der ἀγεννησία und des ſchaffenden Willens niedergelegt ſei (vgl. auch Harnack, Dogmengeſch. II. S. 118). — Davon aber ſind wir weit entfernt, wenn wir ſagen, daß ſich dem gläubigen Vertrauen in Chriſto die uns ergreifende heilige Liebesmacht offenbare und daß gerade die Urſächlichkeit Gottes der Welt gegenüber durch den Verſtand nicht näher beſtimmt werden könne.

daß die Erkenntnis Gottes ſich in der Erkenntnis Jeſu Chriſti, in dem Schauen ſeiner Herrlichkeit und dem Nehmen von Gnade um Gnade erfüllt.

Der Ausdruck „τὰ βάθη τοῦ θεοῦ“ iſt aber noch in einer beſonderen Beziehung ſehr treffend zur Bezeichnung deſſen, was unſerer Glaubenserkenntnis zugänglich iſt. Wir verbinden mit demſelben ſofort die Vorſtellung, daß *etwas Verborgenes* damit bezeichnet ſei. Gottes heilige Liebe iſt nun in der That für uns etwas Verborgenes, ſolange ſie ſich nicht als eine Thatſache erweiſt. Wo es ſich um unſer Heil und Leben handelt, kommt es einfach darauf an, ob wir uns von einer Macht getragen und verſorgt finden, welche unſer Heil ſchafft. Thorheit iſt es, eine göttliche Liebe nur aus ſeinen Bedürfniſſen heraus zu *poſtulieren*; denn mögen wir noch ſo viel bedürfen, die Frage iſt und bleibt doch die, ob das, was wir bedürfen, uns abhängigen Gliedern dieſer Welt auch wirklich zu Teil wird, ob ſich die Liebe Gottes durch Wohlthaten offenbart. Nun war ja allerdings längſt in den Wohlthaten, welche durch Regen und Sonnenſchein und fruchtbare Zeiten den Menſchen zu Teil wurden oder welche durch Staatsleben, Kunſt und Wiſſenſchaft ihnen zufloſſen oder welche aus der Befolgung ſittlicher Ordnungen ihnen erwuchſen, eine mannichfaltige Erweiſung der Güte, auch der Heiligkeit Gottes, der die Ungerechten nicht zu dauerndem Glück kommen läßt, den Menſchen gegeben; ſo war denn auch eine zerſplitterte Erkenntnis von wohlthätigen, auch richtenden Mächten, die über dem Leben der Menſchen walten, ihnen aufgegangen. Aber die heilige Liebe Gottes, welche diejenigen zu einem ewigen Leben erzieht, die ſich ihr hingeben, und diejenigen richtet, die ſich ihr verſchließen, war doch „ein Geheimnis, in ewigen Zeiten verſchwiegen“, bis es in der Wohlthat, welche uns in Chriſtus geſchenkt iſt, offenbar wurde. So iſt es denn in der That ein Erkennen verborgener Tiefen Gottes, wenn wir τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν verſtehen lernen. — Und auch jetzt, ſeit das Evangelium davon innerhalb der Menſchheit geoffenbart iſt, bleibt es denen verhüllt, welche es nicht vertrauend zu Herzen nehmen. Wie man die Liebe eines Vaters oder einer Mutter nur dann im wahren Sinne des Wortes erkennt, wenn man ſich dank-

bar und vertrauend ihr erſchließt, ſo geht auch Gottes Liebestiefe nur denen auf, welche auf das ihnen geſteckte ſittliche Heilsziel eingehen und Gottes Heilswirken ſich vertrauensvoll hingeben. Wo dies von unſerer Seite unterbleibt, da bleibt der Himmel ehern über unſerm Haupte; die Tiefen des göttlichen Weſens vermögen wir nur zu erforſchen, indem wir Chriſti Geiſt auf uns wirken laſſen.

Abſichtlich habe ich oben (S. 330) die Formulierung gewählt: wir ſind in der Erkenntnis der Tiefen Gottes begriffen. Wir haben ſchon oben uns klar gemacht, daß uns Chriſten nicht eine fertig abgeſchloſſene Erkenntnis in unſerm Glauben gegeben ſein kann, ſondern nur eine im Werden begriffene. Nun hat uns zu Anfang unſerer Unterſuchung der Zweifel bewegt, ob die Lebensrätſel, welche auch für uns Chriſten beſtehen bleiben, nicht mit dem großen Wort des Apoſtels über die Erkenntnis der Tiefen Gottes im Widerſpruch ſtehen. Dieſen Zweifel können wir jetzt in dem Urteil zur Ruhe bringen: unſere Glaubenserkenntnis iſt durch die Unfertigkeit, mit welcher ſie bei uns zeitlichen Menſchen behaftet ſein muß, und durch die Lebensrätſel, von welchen ſie demgemäß umringt iſt, nicht etwa von dem Zugang zu den Tiefen göttlicher Liebe abgeſchnitten; wohl aber erhält ſie dadurch jenen beſtimmten Charakter, welcher auch in dem pauliniſchen Ausdruck ἐρευνᾶν τὰ βάθη τοῦ θεοῦ angedeutet iſt: ſie wird zu einem nur allmählich eindringenden Erforſchen der Tiefen Gottes. Nur dadurch, daß Gott denen, welche ihm vertrauen, nicht mit Einem Schlage in allen ſeinen Führungen ſeine Heilsabſicht klar aufgehen läßt, kann er den Glauben in ihnen erziehen, der auch auf dem dunklen Wege an Gottes offenbarer Gnade ſich genügen läßt und ſo in Kampf und Ueberwinden zu männlicher Feſtigkeit erſtarkt. Das allmähliche Fortſchreiten der Glaubenserkenntnis iſt alſo eine notwendige Ordnung göttlicher Erzieherweisheit. Gerade dadurch, daß Gott nur allmählich und ſtückweiſe die Abſicht ſeiner Liebe uns aufleuchten läßt, wird aber ferner in uns der Eindruck lebendig, daß ſich uns hier unerſchöpfliche Tiefen göttlicher heiliger Liebe aufthun. So wird der chriſtlichen Glaubenserkenntnis gerade durch ihre Unfertigkeit eine in dieſem Leben nimmer ruhende Be-

wegung gegeben: bei jedem Dunkel, das ſich uns lichtet, wird ſie zu dem Lobpreis: „ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ!“ dadurch wird ſie wieder zu neuer Hoffnung belebt, daß auch die noch unerforſchlichen Gerichte und unergründlichen Wege dem Heilsziel Gottes zuführen, und ſo ſtrebt ſie dem vollkommenen Schauen entgegen, daß wir ſo erkennen ſollen, wie wir ſelbſt erkannt wurden.

Wir haben den früheren Zweifeln gegenüber zu erweiſen geſucht, daß wir, indem wir verſtehen und erfahren, was uns von Gott zu Lieb gethan iſt, wirklich in der Erkenntnis der Tiefen Gottes fortſchreiten. Aber unſere Auseinanderſetzung mit jenen Bedenken wäre unvollſtändig, wenn wir nicht auch darauf noch beſonders achteten, wie wir die innerlich gewonnene Erkenntnis von Gott auszuſprechen vermögen Wollen wir dieſelbe für uns ſelbſt zur vollen Deutlichkeit bringen und innerlich ſichern, ſo daß wir ſie uns immer wieder neu beleben können, wollen wir ferner andere Menſchen in dieſelbe einführen, ſo bedürfen wir einen verſtändlichen Ausdruck für das, was uns innerlich gewiß und klar geworden iſt. Inwieweit iſt nun ein adäquater Ausdruck möglich d. h. ein ſolcher, welcher ſich mit dem, was innerlich verſtändlich und erfaßbar iſt, völlig deckt? —

Wir fanden bei unſerer Unterſuchung der Glaubenserkenntnis, daß ſie von einem Gebiet des Unerkennbaren umgeben iſt: wie Gottes überzeitliches Leben beſchaffen iſt und wie er die Welt zu ſchaffen und zu lenken vermag, iſt unerkennbar. Wir dürfen daraus auch für den Ausdruck der Glaubenserkenntnis ſofort die Folgerung ziehen: ſobald derſelbe in jenes Gebiet hineingreift, ragt er über das hinaus, was uns innerlich erkennbar iſt und muß unzutreffend werden. Dieſes Hinausragen ergiebt ſich nun aber mit unabweisbarer Notwendigkeit. Zu bezeichnen haben wir die unſer Heil ſchaffende Macht, welche wir in dem Werk Chriſti und den Führungen unſeres Lebens erfahren können und ſollen. Sobald wir nun die Grundthatſache zum Ausdruck bringen wollen, daß wir in dieſen Einwirkungen auf unſer Leben eine

einheitliche, unſer Leben und die Welt beſtimmende Macht vertrauend erfahren können, ſo können wir das gar nicht anders thun, als indem wir zur Zuſammenfaſſung jener mannichfaltigen Wirkungen in einer Einheit den Begriff der Subſtanz oder des Dings anwenden und ſie als Wirkungen des Einen Gottes bezeichnen, auf den damit auch der Begriff der Urſache angewandt iſt. Nun können wir ja allerdings den Begriff der Subſtanz ganz abſtrakt als eine notwendige Denkfunktion uns zum Bewußtſein bringen, nämlich als die unter gewiſſen Bedingungen notwendige Zuſammenfaſſung verſchiedener ſinnlich wahrgenommener oder innerlich erlebter Vorgänge in einer Einheit; aber ſobald wir auf irgend welche wirklichen Vorgänge, in dieſem Fall alſo auf die erfahrbaren Heilswirkungen Chriſti und unſere Lebensführungen, dieſe Zuſammenfaſſung anwenden, gewinnt dieſer Begriff der Subſtanz beſtimmtere Form in unſerer Vorſtellung: entweder drängt ſich die Vorſtellung räumlicher Geſchloſſenheit und Abgrenzung hervor oder aber die Erinnerung an die Einheit unſeres Bewußtſeins, welche wir ſelbſt erleben, oder aber wechſelt eins mit dem andern ab. Ganz dasſelbe hat ſich uns ſchon oben S. 306 f. für den Begriff der Urſache und Wirkung ergeben. — Wir dürfen uns alſo der Thatſache nicht verſchließen: ſobald wir die Heilswirkungen, die wir in Jeſu Chriſto, in Führungen des eigenen Lebens und der Weltgeſchichte erfahren ſollen und können, in ihrer wirklichen Einheitlichkeit für unſere Vorſtellung fixieren und mit Worten ausdrücken, miſcht ſich auch eine beſtimmtere Geſtaltung des Subſtanz- und Kauſalitätsbegriffs herein; und zwar darf, wenn wir wirklich die Chriſtenerfahrung ausdrücken wollen, nicht die Analogie des ſinnlich wahrnehmbaren Dings und der phyſiſchen Wirkung, ſondern nur die unſerer Bewußtſeinseinheit und unſerer pſychiſchen Thätigkeit zur leitenden werden. Haben wir doch zum Ausdruck zu bringen, daß durch jene erfahrbaren einheitlichen Einwirkungen auf unſer Leben unſer höchſtes Lebensziel, alſo ein einheitlicher Zweck herbeigeführt wird. So werden wir mit Notwendigkeit auf die Erinnerung an unſere nach Zwecken wirkende Thätigkeit hingelenkt und damit auf die Vorſtellung und Bezeichnung Gottes als eines bewußten Weſens, ähnlich wie wir ſind, des göttlichen Wirkens

als einer bewußten Thätigkeit, ähnlich wie wir ſie üben. Aber indem wir dies als ganz notwendig einſehen, haben wir zugleich unumwunden zu geſtehen: eben dieſe beſtimmtere Geſtaltung unſerer Vorſtellungen und Bezeichnungen des Gottes, den wir als eine Wirklichkeit erfahren ſollen und können, greift in das auch für unſern Glauben unerkennbare Gebiet über; wenn wir von Wollen, Beſchließen, Lieben, Erbarmen Gottes reden, ſo wenden wir die pſychologiſchen Kategorien auf Gottes überzeitliches Leben und Wirken an, das doch unerkennbar iſt, bewegen uns alſo in dieſer Beziehung in inadäquaten Vorſtellungen. In dieſer kritiſchen Einſicht faſſen ſich alle die Zweifel und Bedenken dieſer Art zuſammen, welche wir in den erſten Teilen ausſprachen.

Aber mit ebenſo feſter Entſchiedenheit müſſen und dürfen wir nun auch erklären: Dieſe Vorſtellungen ſind nicht etwa ein willkürliches Spiel unſerer dichtenden Phantaſie; ſie ſind auch nicht ein leidiges Anhängſel zu unſerer Glaubenserkenntnis, das man mit dem freilich unerfüllbaren Wunſch betrachten müßte, daß es ſich doch möchte hinwegreinigen laſſen. Wohl ſind ſie unzureichend, um die unbedingte und alles bedingende Kauſalität Gottes ihrer Form nach zu beſtimmen. Aber ſie ſind die notwendigen und zureichenden Mittel, um dasjenige von Gott, was wir im Glauben richtig und klar zu erkennen vermögen, verſtändlich zu bezeichnen. Dieſem Inhalt der chriſtlichen Glaubenserfahrung ſind die pſychologiſchen und ethiſchen Begriffe, welche das Neue Teſtament auf Gott anwendet, allein wirklich angemeſſen; nach dieſer Seite hin alſo ſind ſie adäquat, und dies iſt die Hauptſache. — Die einfachſten Beiſpiele illuſtrieren dies. Im Anſchluß an Jeſu Worte und andere Zeugniſſe des Neuen Teſtaments bezeichnen wir das Weſen Gottes als väterliche Liebe. Wollen wir dieſen Ausdruck uns deutlich machen, ſo werden wir ſofort daran erinnert, wie ein Vater von Gefühlen und Geſinnungen der Liebe gegen ſein Kind bewegt wird, wie er dieſelben in Schmerz über die Bosheit und das Unglück, in Freude über die Tüchtigkeit und das Glück des geliebten Kindes hervorbrechen läßt, wie er dieſelben in Opfern, welche er ſich innerlich abringt, unter fortgeſetzter Verleugnung des eigenen Ich in kräftige Thaten umſetzt. Un-

willkürlich übertragen wir solches auf Gott. Aber wir haben in unserm Glauben keinen Beweis für, wohl aber viele Gründe gegen die Annahme, daß in Gottes überzeitlichem Leben und Wirken Freude und Schmerz, Entschluß und Willensimpuls, Selbstverleugnung und Ueberwindung äußeren Widerstands sich ähnlich abspiele wie in unserm zeitlich verlaufenden, vielfach von der Welt abhängigen Seelenleben. Gleichwohl darf uns dies an dem Wort von Gottes Vaterliebe nicht irre machen. Wir müssen nur auf den rechten Inhalt dieses Wortes achten. Dasselbe hält uns vor, wie in dieser Welt, in der wir Christum haben, und wie in unserm ganzen Leben für das, was uns wahrhaft gut ist, wohl gesorgt ist und wie wir diese Heilsmacht erfahren können und sollen, wohl auch schon zum Teil erfahren haben. Und auch anderen vermögen wir mit unserm Zeugnis von Gottes Vaterliebe die Anleitung dazu zu geben, daß sie selbst für ihr Leben dieselben Erfahrungen sich holen. Wenn sie nur dazu gelangen, so fällt es hiergegen verhältnismäßig wenig ins Gewicht, ob sie etwa in naiver Weise aus jenem Zeugnis auch die Meinung entnommen haben, daß die psychologischen Begriffe, welche auf Gott angewandt sind, eine adäquate Beschreibung seines Lebens und Wirkens geben. Sowohl der naiv Gläubige als derjenige Gläubige, welcher sich kritisch über den Charakter jener Vorstellungen besinnt, kann doch durch das Zeugnis von Gottes Vaterliebe dazu erhoben werden, daß er sich in aufrichtigem πιστεύειν das alles, was uns von Gott zu Liebe gethan ward und wird, immer tiefer zu Herzen nimmt und so in die Gemeinschaft mit Gott selbst und in die Erfahrung von seiner Liebe eingeführt wird. — Wem aber das Zeugnis von Gottes Vaterliebe dazu verhilft, für sein Leben seinen Gott zu finden und zu erkennen, der weiß, daß Gottes Lebenstiefen mit jenem Ausdruck deutlich und richtig bezeichnet sind. — Wenn wir ferner Gottes Liebeswillen als allmächtig bezeichnen, so ist dabei kein klares Vorstellungsbild von einem Wollen, das keinen Widerstand kennt, uns möglich; aber klar und deutlich lenkt jenes Wort uns darauf hin, daß ein immer noch reicheres, umfassenderes Erfahren dessen, was uns von Gott zu Liebe gethan ist, ja daß ein Erfahren in allen Lagen des Lebens, in allen Wendungen der

Geſchicke uns als das höchſte Ziel geſteckt ſei, ein Ziel, dem wir in unermüdlichem Fortſchreiten näher kommen ſollen und können. — Nicht anders ſteht es auch mit dem zuſammenfaſſenden Begriff der Perſönlichkeit Gottes. Bereitwillig geben wir zu, daß uns auch dieſer Begriff, mag man auch ſich bemühen, die Züge des menſchlichen Perſonlebens nur in abgeblaßter und ausgeweiteter Form feſtzuhalten, keinen Aufſchluß darüber giebt, wie Gottes überzeitliches Leben und Wirken vor ſich geht, ſondern in dieſer Beziehung ins Unerkennbare fällt. Und doch wir haben keinen andern Begriff, mit welchem wir bezeichnen könnten, was jeder Chriſt in eigenem Erleben von Gott wirklich erfahren kann und ſoll. Das Vernehmen und Erhören einer Bitte geht gewiß in Gott nicht in der Form vor ſich, in welcher eine menſchliche Perſon eine Bitte hört und erhört; wir haben ſchlechterdings keine Mittel, jemals den Verlauf jenes Vorgangs in Gott klar und deutlich zu beſtimmen. Aber mit dem Wort: „wir glauben an einen perſönlichen Gott", bezeugen wir für uns ſelbſt und für alle, welche wir zu demſelben Glauben aufrufen möchten, daß wir einen Gott haben, welcher uns in unſern innerſten perſönlichen Bedürfniſſen ſeine Hilfe erfahren läßt. Um den Inhalt jenes Bekenntniſſes aber ſcharf zu faſſen, müſſen wir den Begriff „Perſönlichkeit" als einen ethiſchen Begriff in Betracht ziehen. Wir reden von ſittlicher Perſönlichkeit da, wo das innere Leben eines Menſchen durch einheitliche ſittliche Normen beſtimmt und dadurch zu innerer Einheit und zu freier Beherrſchung der auf ihn einwirkenden Reize der Außenwelt erhoben wird. Wenn nun auch die Unterordnung der mannichfaltigen Triebe und Neigungen unter ein unbedingtes Geſetz und die Verarbeitung der von außen empfangenen Eindrücke nach Maßgabe dieſes einheitlichen Geſetzes, kurz die pſychologiſche Form, in welcher die ſich bildende menſchliche Perſönlichkeit lebt, auf Gottes ewiges Weſen nicht zutrifft, ſo glauben und erfahren wir doch, daß die mannichfaltigen Führungen unſeres Lebens, auch die Wendungen der Weltgeſchichte ſtetig auf daſſelbe einheitliche ſittlich-beſtimmte Heil hinführen, welches durch die Wirkung Chriſti bei denen, welche ſich ihr hingeben, geſchaffen wird; und eben dies bezeichnen wir mit dem

Glauben an den perſönlichen Gott. Wenn wir nur bittend d. h. mit dem herzlichen Wunſche, ſein Wirken zu erfahren, uns ihm anvertrauen, giebt es keine Not, die uns nicht durch ihn in Segen verwandelt, keinen Mangel, der uns nicht durch ihn wahrhaft geſtillt, kein noch ſo verborgenes Anliegen, das nicht in ſeinem Heilswalten berückſichtigt würde; es giebt aber auch keine Sünde, über welche nicht ſein Gericht erginge. Darum ob auch das kindliche „Du", mit welchem wir im Gebet uns an Gott wenden, von Gottes Weſen nur ſtammelt, ſo iſt dieſes „Du" doch die einzig zutreffende und deutliche Bezeichnung ſowohl für das, was von Glaubensverſtändnis und -erfahrung ſchon in unſerm Gebete ſelbſt zum Ausdruck kommt, wie für alles das, was wir durchs Gebet erſt noch erleben möchten und ſollen.

So iſt es nun einmal Gottes Wille, daß auch dieſes ſtammelnde Wort, wenn es nur an die hellen Offenbarungen Gottes ſich hält und von dem zeugt, was uns in Jeſu Chriſto und in unſerm ganzen Leben zu Liebe gethan iſt, ein Leben mit Gott und aus Gott ſchaffen und erhalten kann. Allerwegen hat ja Gott, wenn er ſein ewiges Leben in ſeinem Geiſt den Menſchen mitteilen will, daſſelbe in irdiſche Werkzeuge gefaßt. „Wir haben aber dieſen Schatz in thönernen Gefäßen", das gilt von den Perſonen, welche die Träger der göttlichen Geiſteserleuchtung ſind: ein irdiſches Leben voll Leiden, Bangen und Tod! und doch wohnt darin und wirkt dadurch die Lebens- und Geiſteskraft Gottes. Es gilt von den Sakramenten: ſie ſind menſchliche Handlungen, bei denen ſchwache, ſündige Menſchen zuſammenwirken, und doch offenbart ſich und teilt ſich darin das Leben Jeſu Chriſti, des Gekreuzigten, mit, der in Gotteskraft lebt. Es gilt auch vom Wort des Gebets, der Predigt, des Bekenntniſſes: es iſt von menſchlichem Munde geredet; es bewegt ſich in den Vorſtellungen des endlichen Geiſtes, welcher nicht in das unzugängliche Licht göttlichen ewigen Daſeins und Schaffens ſchauen kann; auch von der Größe der göttlichen Gnadengaben, die uns offenbar ſind, redet es vielfach in Schwachheit, welche dieſe Größe nur ahnt, noch nicht durchſchaut. Dennoch aber zeugt dieſes Wort von Gott und es vermag göttliches Leben zu erzeugen, jenes Leben,

von welchem es heißt: νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα.

Die paradoxe Frage, ob nicht vielleicht gerade in den inadäquaten Vorſtellungen des chriſtlichen Gottesbegriffs eine adäquate Erkenntnis der Tiefen Gottes uns gegeben iſt (S. 312), hat nun ihren guten Sinn für uns gewonnen und eine bejahende Antwort gefunden.

Wenn wir bei jedem Ausdruck des Gottesglaubens einzig und allein darnach fragen: inwieweit ſind damit die Tiefen der geoffenbarten göttlichen Liebe oder τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν klar und deutlich bezeichnet? ſo haben wir damit auch den richtigen Maßſtab für die Beurteilung der in der Geſchichte auftretenden Gottesanſchauungen. Sollen die Fortſchritte in der Gotteserkenntnis innerhalb der Geſchichte der Menſchheit etwa darin liegen, daß ſolche Beſchreibungen des göttlichen Weſens ausgeklügelt wurden, bei welchen ſich eine einfachere wiſſenſchaftliche Erklärung der Welt aus Gott ergab? oder ſollen die Fortſchritte etwa in der energiſchen Reinigung der Gottesvorſtellung von anthropomorphen Elementen zu ſuchen ſein? Nun, die Propheten des Alten Teſtaments haben weder in der einen noch in der andern Beziehung Epoche gemacht. Unbekümmert um jene Erklärungsbedürfniſſe und um die Scheu vor ſinnlichen Vorſtellungen malen ſie mit kräftigen Zügen ihrem Volk ein Bild ihres Gottes. Und doch, wer will es leugnen, daß ihre Verkündigung eine neue höhere Stufe der Gotteserkenntnis bezeichnet? Warum das? Klar zeigen ſie ihrem Volk, was Israels Beruf und Beſtimmung iſt. Nicht Opfer bringen und Feſte halten und freiwillige Gaben leiſten, im Tempel erſcheinen und ſich bücken vor Gott, iſt die höchſte Aufgabe für Israel, ſondern Recht und Gerechtigkeit üben und demütig auf Gott vertrauen. Und wenn die Israeliten meinen, Gottes Wirken gehe darin auf, dem Volk Israel Segen und Schutz zu ſpenden, ſeinen Tempel zu beſchirmen und alle Feinde bald in großem Strafgericht niederzuwerfen, ſo öffnen ihnen die Propheten die Augen für Gottes wahres Thun: wohl zeigen auch ſie Gottes ſegensvolles Wirken in Israels Errettung aus

Aegypten und in der Einführung ins Land Canaan und in der Erlöſung aus mancher Feindesnot; aber ſie laſſen auch Gottes Gerichte über des Volkes Sünde in all dem Unglück erkennen, das ſchon über Israel ergangen iſt. Und im Anſchluß hieran machen ſie ihrem Volk verſtändlich, daß es, wenn es im Sündigen fortfahre, Gottes Wirken in weiteren großen Gerichten, in Schwert und Peſt, in Feuer und Erdbeben, in Trockenheit und Heuſchreckenplage, in Feindesverheerung und Hinwegführung, werde zu erfahren haben; ſie machen ihren Hörern aber auch eindringlich, daß das bußfertige Volk Wiederaufrichtung und eine Segensfülle, welche auch aus dem Ruin erwachſen ſolle, werde erleben dürfen. Wie wird durch den Aufſchluß über Israels Beſtimmung und über Gottes Segens- und Gerichtswalten Gott als „der Heilige Israels", als der allmächtige Herr aller Welt und aller Völker, dem Innern der Israeliten verſtändlich! Mit all ihren anthropomorphen Schilderungen des fordernden, ſegnenden und richtenden Gottes eröffnen die Propheten doch neue Blicke in die Tiefen Gottes. Von wie geringer bleibender Bedeutung ſind im Vergleich damit die ſorglichen Bemühungen eines Philo, Gottes Weſen vor jeder Verſinnlichung durch die Zuteilung einer beſtimmten ποιότης zu bewahren und durch Einſchiebung von Mittelweſen das Kauſalitätsband zu beſtimmen, durch welches Gott und Welt zuſammenhängen! Nur wer richtiger und deutlicher verſtehen und erfahren lehrt, unter welcher Macht unſer Leben und die Welt ſteht und zu welchem Ziel wir und andere Menſchen in der Hingabe an jene Macht gelangen können, begründet einen Fortſchritt in der Geſchichte der Gotteserkenntnis.

Nur unter dieſer Vorausſetzung können wir behaupten, daß in Chriſto die vollkommene, nicht zu überbietende Offenbarung Gottes uns gegeben ſei. Jeſus hat keine Aufſchlüſſe darüber zu geben gehabt, wie Gott Regen und Sonnenſchein mache und an welchen Zügeln er vom hohen Himmel her den Lauf der irdiſchen Dinge lenke; er hat, wenn er auch allzuſtarke Verſinnlichung meidet, doch ohne Scheu in menſchenähnlichen Vorſtellungen ſich bewegt. Aber wir können die Erkenntnis nie ausſchöpfen und nie überbieten, welche uns ſein Leben und Wort von den Tiefen der heiligen

Liebe Gottes eröffnet. — Unter denen, welche gläubige Jünger dieſer Offenbarung waren, hat ein Luther mehr als andere Gott uns nahezurücken verſucht, nur um klar zu machen, wie er mit uns umgeht. Luther ſucht einen lebendigen Eindruck von Gott in ſeinem Zürnen, Schelten und Drohen, ſeinem Erbarmen, Tröſten und Verheißen in den Herzen zu erwecken. Recht einfältiglich ſtreicht er das aus, daß wir einen Vater im Himmel haben. Da fragt er etwa: „Kannſtu das gläuben, daß Gott droben ſitze, und nicht ſchlafe oder anderswo hinſehe und dein vergeſſen habe, ſondern mit wackern, offenen Augen ſiehet auf die Gerechten, die da Gewalt und Unrecht leiden; was willtu denn klagen, und Unmuths werden über Schaden oder Leid, ſo dir widerfähret, ſo er ſeine gnädige Augen gegen dir wendet . . . ?“ „Wie er dich anſiehet mit gnädigen lachenden Augen, ſo hört er auch mit leiſen, offenen Ohren dein Klagen, Seufzen und Bitten.“ — „Wiederumb, das Angeſicht des Herrn ſiehet auf die da Böſes thun.“ — „Das iſt nicht ein freundlicher Blick oder gnädig Geſicht, ſondern ein ſauer zornig Anſehen, darob ſich die Stirn runzelt, die Naſe rumpfet, und die Augen roth und glühend funkeln, wie ein zorniger Menſch thut“ (E. A. 2. Aufl. 9, 137). Auch mit ſolchem einfältigen Zeugnis hat uns Luther doch tiefer in die Erkenntnis eingeführt, welche von Chriſto ausgeht, als die Scholaſtiker mit ihren geläuterten Begriffen von Gott als actus purus, prima causa und finis ultimus, und mit ihrem Bemühen, gerade das für den Glauben Unerkennbare, Gottes Verhältnis zu den causae secundae, durch Begriffszergliederungen und Verſtandesſchlüſſe auszufüllen. —

Wer dieſes Urteil für die Geſchichte gewonnen hat, weiß auch über die Gottesanſchauung ſeiner Mitchriſten billig und gerecht zu urteilen. Es thut vor allem einem Seelſorger not, daß er darauf zu achten weiß, inwieweit auch im unzutreffenden Vorſtellungsbild und Ausdruck eine Erkenntnis der göttlichen Lebenstiefen ihm begegnen kann. Sie iſt vielleicht bei einem der νήπιοι, welche Glaubensinhalt und Vorſtellungsbild nicht zu ſcheiden wiſſen, viel tiefer als bei uns, die wir zwar kritiſch das letztere zu beurteilen wiſſen, aber doch im Höchſten, nämlich in unſerm eigenen Beten, auch an die Anwendung der pſychologiſchen Kategorien gebunden

ſind, ja ſogar von dem ſinnlich-anſchaulichen Vorſtellungsbild wohl nie völlig loskommen.

V.

Damit haben wir nun auch, wie ich meine, einen feſten Standpunkt gegenüber den Angriffen eingenommen, welche wir gegen die Grundbegriffe des chriſtlichen Gottesglaubens gerichtet ſehen. Ein Strauß hat (vgl. S. 293) ſiegesgewiß darauf hingewieſen, daß wir den Begriff der Perſönlichkeit mit dem der Abſolutheit, oder, ſo ſagen wir dafür, einer unbedingten, alles bedingenden Kauſalität nicht widerſpruchslos vereinigen können. In dieſem Punkte hat er Recht, da wir überhaupt den letzteren Begriff nicht auszudenken vermögen. Aber Strauß mit ſeinem philoſophiſchen Intellektualismus iſt von der Vorausſetzung beherrſcht, daß wir, wenn wir von einem perſönlichen Gott ſprechen, eben darauf ausgehen, die Form des göttlichen Daſeins zu erkennen und eine Erklärung der Welt aus Gott zu erreichen. Darüber geht er an der Hauptſache vorbei, daß wir mit jenem Worte vielmehr die Erfahrungen zuſammenfaſſen, welche uns im Glauben an Chriſtum zugänglich ſind, die Erfahrungen unſerer Abhängigkeit von einer Macht, welche uns innerhalb einer Gemeinſchaft der Glaubenden zu unſerm Heil erzieht. Dieſer religiöſe Inhalt des chriſtlichen Glaubensſatzes von einem perſönlichen Gott iſt deshalb von Seiten des ſcharfſinnigen Kritikers auch unwiderlegt geblieben. Hätte er von dieſer allein ausſchlaggebenden Seite aus den Begriff der Perſönlichkeit Gottes widerlegen wollen, ſo hätte er zeigen müſſen, daß die vermeintlichen Erfahrungen des Chriſten bloße Illuſionen ſeien, oder zum mindeſten, daß jene Erfahrungen mit dem Begriff des perſönlichen Gottes unrichtig und undeutlich bezeichnet ſeien.

Aehnlich iſt es mit dem Angriff von J. G. Fichte. Nicht darin iſt ſein Fehler zu ſuchen, daß er den Begriff der Perſönlichkeit für eine inadäquate Beſchreibung der göttlichen Daſeinsweiſe erklärte. Er hat ganz recht mit der Erklärung: die Intelligenz Gottes „in einen Begriff zu faſſen und zu beſchreiben, wie er von ſich ſelbſt und andern wiſſe, iſt ſchlechthin unmöglich“

(Gerichtl. Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus. Jena 1799. S. 50). Fichte's Fehler war es vielmehr, daß er in dem Begriff der Perſönlichkeit nicht die notwendige und zutreffende Bezeichnung der erfahrbaren göttlichen Lebenswirkungen erkannte. Zwar hatte Fichte viel mehr als Strauß ein Verſtändnis dafür, daß es, wenn wir von Gott reden, um die Bezeichnung einer Wirklichkeit ſich handelt, welche wir mit dem Glauben des Herzens ergreifen müſſen. Darum hat er auch die Weitherzigkeit, es gutmütig zu belächeln, daß „die fromme Einfalt" Gott „ſo, wie er vor dem alten Dresdner Geſangbuche abgemalt iſt, als einen alten Mann, einen jungen Mann und eine Taube, ſich bilde, — wenn dieſer Gott nur ſonſt ein moraliſches Weſen iſt und mit reinem Herzen an ihn geglaubt wird" (Appellation an das Publikum. Jena-Lpz. 1790. S. 61). Er geſteht auch zu, daß der Begriff eines exiſtierenden göttlichen Weſens, alſo die Anwendung des Subſtanzbegriffs, unſchädlich ſei, wenn der Menſch damit nur das „unmittelbar in ſeinem Innern ſich offenbarende Verhältnis einer überſinnlichen Welt zu ihm" zuſammenfaſſen wolle (ib. S. 38 f.). Aber er verſagt doch dem Begriff der Perſönlichkeit die ſchuldige Anerkennung, daß derſelbe nicht bloß unſchädlich, ſondern die einzig zutreffende Bezeichnung deſſen iſt, was wir im Glauben erleben ſollen. Warum dies? — Fichte's moraliſcher Glaube erhebt ſich nur zu der Ueberzeugung, „daß es eine Regel und feſte Ordnung gebe, . . . nach welcher notwendig die reine moraliſche Denkart ſelig mache, ſo wie die ſinnliche und fleiſchliche unausbleiblich um alle Seligkeit bringe" . . .; „eine Ordnung, in welcher alle ſinnlichen Weſen begriffen, auf die Moralität aller, und vermittelſt derſelben auf aller Seligkeit gerechnet iſt; eine Ordnung, deren Glied ich ſelbſt bin und aus welcher hervorgeht, daß ich gerade an dieſer Stelle in dem Syſtem des Ganzen ſtehe, gerade in die Lage komme, in welcher es Pflicht wird, ſo oder ſo zu handeln, ohne Klügelei über die Folgen . . ." (ib. S. 35 f.). Bei dieſem Glauben ruht die Seele wohl auch in einem Ueberſinnlichen, welches durch „die unmittelbar gebietende, unaustilgbare und untrügliche innere Stimme des Gewiſſens" ſich kund giebt und auch Urſache einer derartigen Ordnung der

Welt iſt, daß wir in ihr durch die freie Erfüllung der Pflicht lediglich um der Pflicht willen unſere Seligkeit gewinnen können. Aber in dieſem Glauben fehlt etwas, was gerade dem chriſtlichen Glauben ſeine Kraft giebt: in der Pflichterfüllung ſollen wir ſelbſt unſere Seligkeit ſchaffen und zugleich durch die unmittelbare Offenbarung des Ueberſinnlichen in unſerm Gewiſſen uns zu dem Glauben erheben laſſen, daß mit uns ſelbſt auch die ganze Weltordnung, deren Glieder wir ſind, von dieſem Ueberſinnlichen abhängt und zwar eben in der Weiſe, daß wir in dieſer Weltordnung unſere Seligkeit gewinnen können. Hier fehlt der offene Blick für das, was Paulus τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν nennt, vor allem für die Geiſteswirkungen Jeſu Chriſti, aber auch für die Lebensführungen, welche uns nicht nur einen paſſenden Stoff für die Bethätigung unſerer ſittlichen Kraft zuführen, ſondern uns zu unſerm Heil erziehen. Wer nun das Verſtändnis dafür gewonnen hat, daß wir gerade in der vertrauensvollen Hingabe an dieſe Einwirkungen Frieden, Kraft zum Gutesthun und ewiges Leben finden, der findet gerade in ihnen die einheitliche unbedingte Macht zu unſerm Heil, von der wir mit ſamt der Welt abhängen, und dafür giebt es keine andere Bezeichnung, als die Verkündigung von der Liebe Gottes und damit von einem perſönlichen Gott. Für Fichte ſind nur wir die Perſönlichkeiten, welche in der Verwendung der moraliſchen Fähigkeit, die ihnen gegeben iſt und in ihrem Gewiſſen ſich kundthut, und in der Verwertung der Weltordnung, die ihrer moraliſchen Aufgabe angemeſſen iſt, ſittliche Freiheit oder Seligkeit erwerben; nach chriſtlichem Glauben dagegen werden wir freie Perſönlichkeiten nur in der gläubigen Hingabe an die in Jeſu Chriſto und in Freud und Leid unſeres Lebens ſich offenbarende Macht, welche auf unſer höchſtes Lebensziel hinwirkt, in allen Nöten und Anliegen den Glaubenden trägt und ſein Gebet erhört, d. h. aber eben, perſönliche Geiſtes- und Lebensmacht iſt.

Mit unſerer Verteidigung des Begriffs der Perſönlichkeit haben wir eine andere apologetiſche Stellung eingenommen, als ſie in II und III in Anlehnung an Lotze und Biedermann von

uns geſchildert worden iſt; zugleich aber können wir von unſerm Standpunkt aus vollſtändig würdigen, was in jenen anders gerichteten apologetiſchen Bemühungen Berechtigtes liegt. Darin hat ein Biedermann ganz Recht: wenn es gälte, die Subſiſtenzweiſe des unbedingten alles bedingenden (abſoluten) Weſens in einem völlig zutreffenden Begriff zu beſtimmen, ſo müßten wir in der That über die Begriffe des Wollens, Wiſſens, Beſchließens, der Liebe, des Erbarmens und dergl., welchen die Erinnerung an die pſychologiſchen Formen unſeres zeitlichen Geiſteslebens immer anhaftet, uns zu erheben ſuchen. Wenn es gälte! Aber gerade darin liegt der Fehler dieſer Apologetik, daß ſie vergeblich nach dem „reinen, Gott allein adäquaten Begriff des abſoluten Geiſtes" haſcht, ſtatt mit der kritiſchen Einſicht ſich zu begnügen, daß wir das von der Welt unabhängige Weſen und die Welt ſchaffende Wirken des Gottes, deſſen allmächtige heilige Liebe in ihren Wirkungen innerhalb der Welt unſerm Glauben verſtändlich iſt, nie in einen adäquaten Begriff zu faſſen vermögen. Dieſe kritiſche Einſicht lenkt unſer Bemühen darauf hin, vielmehr jene göttlichen Heilswirkungen, welche im Glauben verſtanden und erfahren werden können, in ihrem einheitlichen Ziel, in ihrer Zuſammenfaſſung in Chriſto, in ihrem inneren Reichtum, in ihrer Macht über alles in unſerm Leben, in ihrer ſegnenden oder richtenden Gewalt innerhalb der Geſchichte der Völker, uns und andern in möglichſt ſcharfer Fixierung verſtändlich und erfahrbar zu machen. Bei Biedermann ſelbſt findet ſich (vergl. Chriſtl. Dogm. 1. Aufl. §§ 717 und 738) die Erkenntnis, daß die „innere Wahrheit", der „ſubſtanzielle Wahrheitskern" der Vorſtellung von Gottes Perſönlichkeit und perſönlicher Vorſehung in dem perſönlichen Wechſelverkehr des religiöſen Menſchen mit Gott gegeben ſei. Nun denn, auf dieſe „innere Wahrheit", die wir im Begriff des perſönlichen Gottes ausſprechen, nicht auf den unfaßbaren Begriff des abſoluten Geiſtes hat auch die Erforſchung der Tiefen Gottes auszugehen.

Lotze ſeinerſeits hat darin ganz Recht, daß er gerade den Begriff der Perſönlichkeit um keinen Preis hergeben will und vor allem auch die Gemütsbedürfniſſe des Menſchen in ihm be-

friedigt findet. Aber gerade das letztere iſt nicht mit derjenigen Schärfe, welche beſonders der chriſtliche Glaube in dieſem Punkt verlangen muß, nachgewieſen. Tüchtige Anſätze dazu finden ſich wohl in der Anknüpfung an den idealen Begriff der ſittlichen Perſönlichkeit. Aber ſtatt nun über die erfahrbaren Wirkungen aufzuklären, welche einheitlich und ſtetig auf das ſittliche Heilsziel der Glaubenden hinwirken, und dadurch die Anwendung des Begriffs Perſönlichkeit auf Gott als richtig zu erweiſen, verfällt Lotze in das falſche Beſtreben, das Verhältnis Gottes als des unbedingten Weltgrundes zu der von ihm bedingten Welt näher zu beſtimmen und begreiflich zu machen, daß in dem göttlichen Bewußtſein Vorſtellungen, Willensbeſtimmungen und Gefühle doch wenigſtens ähnlich ablaufen wie in dem menſchlichen Bewußtſein. A. Ritſchl hat das Richtigſte in Lotze's Meditationen, nämlich die Anknüpfung an den Begriff der vollkommenen ſittlichen Perſönlichkeit aufgenommen; doch will es mir ſcheinen, daß Ritſchl ſeine Verteidigung des Begriffs der Perſönlichkeit nicht mit voller Schärfe gegen Lotze's daran hängende Bemühungen, das perſönliche Leben und Wirken Gottes begreiflich zu machen, abgegrenzt und daß er die Unzulänglichkeit des Begriffs der Perſönlichkeit, eine adäquate Erkenntnis von Gottes Daſeinsform und Kauſalitätsverhältnis zur Welt zu vermitteln, nicht klar genug ausgeſprochen hat (A. Ritſchl, Die chriſtliche Lehre von der Rechtfertigung und Verſöhnung. Band 3. § 30).

VI.

Welche Aufgabe ergiebt ſich für die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Glaubenslehre, wenn ſich die Erkenntnis der Tiefen Gottes in der von uns bezeichneten Richtung bewegt? Der Gegenſtand, mit welchem ſich die chriſtliche Glaubenslehre insgeſamt zu beſchäftigen hat, iſt alles das, was uns im Glauben an Jeſum Chriſtum als Wirklichkeit gewiß werden ſoll. Sie hat über die geſamte Welt des Glaubens, welche uns irdiſchen in der Welt lebenden Menſchen in Jeſu Chriſto als eine neue Wirklichkeit aufgehen ſoll, uns zu orientieren. So hat ſie auch in ihrer Gotteslehre deutlich zu machen, was uns von Gott im Vertrauen

zu Jesu Christo als wirklich gewiß werden soll. Zur Bezeichnung dieser zu erlebenden Wirklichkeit hat die Glaubenslehre keine völlig andern Mittel als das christliche Zeugnis. Wenn dieses, wie wir oben uns überzeugten, nur mit Hilfe des Begriffs der Persönlichkeit und persönlichen Wollens und Handelns eine Ahnung von dem Wesen unseres Gottes geben kann, so ist auch die christliche Glaubenslehre daran gebunden. Eine Gotteslehre, welche sich darüber hinwegsetzt, verliert nur ihr Objekt, welches sie doch jedenfalls mit dem Glauben gemein haben sollte. Sie redet vielleicht noch von Verhältnissen, welche einer spekulativen Welterklärung von Wichtigkeit sein mögen, aber nicht mehr von der Wirklichkeit, in welcher der Glaube lebt und mit welcher die Glaubenslehre, wenn sie nicht ihres eigenen Namens spotten will, sich zu beschäftigen hat. Man nehme zum Beleg hiefür die Definition von Liebe Gottes, welche wir S. 305 citiert haben, und vergleiche sie mit dem, was wir S. 313—322 als den Inhalt des Glaubensbegriffs der göttlichen Liebe zu entwickeln hatten! Jene Definition bezeichnet das gar nicht mehr in verständlicher Weise, was der einfache Christenglaube meint, wenn er von Gott und Gottes Liebe als der Quelle redet, „daraus uns allen früh und spat viel Heil und Gutes fleußt".

Wenn aber die christliche Glaubenslehre in ihrer Lehre von Gott auch nichts anderes als diese Lebenstiefen Gottes uns weisen soll, in welche sich der christliche Glaube zu versenken hat, hat sie dann überhaupt noch wissenschaftlichen Charakter? wird sie dann nicht zur zusammenhängenden Predigt? — Sie rückt in der That viel näher mit der Predigt zusammen; aber um die wissenschaftliche Aufgabe der Glaubenslehre und — was uns hier besonders beschäftigt — der Gotteslehre in ihr braucht uns darum noch nicht bange zu sein. Es bleiben ihr drei wichtige Aufgaben, welche nur mit umfassenden wissenschaftlichen Mitteln ihrer Lösung allmählich näher geführt werden können.

Erstens hat die dogmatische Gotteslehre, wenn sie auch nicht völlig andere Mittel zur Bezeichnung der Wirklichkeit Gottes anwenden kann als das Glaubenszeugnis, dieselben Mittel doch in anderer Weise zu benützen. Schleiermacher hat in dem § 16

ſeiner Glaubenslehre zwiſchen einem dichteriſchen, redneriſchen und darſtellend belehrenden Ausdruck des Glaubens unterſchieden, um dann die Begriffsbeſtimmung zu geben: „Dogmatiſche Sätze ſind Glaubensſätze von der darſtellend belehrenden Art, bei welchen der höchſt mögliche Grad der Beſtimmtheit bezweckt wird.“ Nun iſt in dieſem Satz allerdings eine Auffaſſung der chriſtlichen Glaubensſätze zu Grunde gelegt, welcher ich nicht völlig zuſtimmen kann; der § 15 faßt ſie in den Satz zuſammen: „Chriſtliche Glaubensſätze ſind Auffaſſungen der chriſtlich frommen Gemütszuſtände in der Rede dargeſtellt.“ Ich möchte dagegen, wie ſchon aus den obigen Andeutungen hervorgeht, die Definition aufſtellen: „Chriſtliche Glaubensſätze ſind Bezeichnungen derjenigen Wirklichkeit, welche dem Chriſten im Vertrauen zu Chriſto gewiß und erfahrbar werden ſoll.“ Dadurch wird von vornherein dem Mißverſtändnis begegnet, daß es ſich in unſern Glaubensſätzen um ein nachträgliches Objektivieren unſerer ſubjektiven frommen Gemütszuſtände handelt; tritt doch als ein Hauptpunkt das hervor: der chriſtliche Glaube ſteht in ſeinem ganzen Werden und Wachſen in Abhängigkeit von einer objektiven geſchichtlichen Größe, von einer auf uns einwirkenden Wirklichkeit, nämlich der Perſon Jeſu Chriſti. Er würde ſich vollenden in einem vollſtändigen Erfaſſen des Gottes, der ſich in Chriſto an uns wirkſam erweiſt, und aller der Wirkungen, welche er in Chriſto und den Führungen der Welt ausübt zum Heil aller an ihn Glaubenden oder auch zum Gericht über den Unglauben. Er würde ſich vollenden! Denn wir befinden uns immer nur in einer Annäherung dazu. Die Bezeichnung der zu erfahrenden Wirklichkeit fordert aber, daß ſtets zugleich der Weg, auf welchem man zur Erfahrung gelangen kann, deutlich gewieſen wird, nämlich der Weg des πιστεύειν. Nun können wir dieſer Forderung in der That in verſchiedener Weiſe genügen. Begeiſterungsvoll können wir mitten auf dieſen Weg des vertrauenden Nahens zu Jeſu Chriſto uns ſtellen und in lebendigem Bilde mit bewegtem Gefühl von der Welt der Wirklichkeit zeugen, welche auf dieſem Wege unſerm inneren Auge ſich zeigt. Oder wir können an ſolche uns wenden, welche in der Richtung ihres inneren Lebens von der Bahn des πιστεύειν

ſich völlig fern halten oder welche zögernd zwar in ihrer Nähe ſich bewegen, aber ſie nicht zu betreten wagen, und können verſuchen, durch ſanftes Zuſprechen ſie dazu zu locken oder durch mächtige Ueberredung ſie mitzureißen, daß ſie ſich mit uns wenigſtens einmal verſuchsweiſe auf den Weg des Glaubens verſetzen und mitzufühlen verſuchen, wie hier eine neue Welt uns aufgeht. Endlich aber können wir in ruhiger klarer Darlegung, in welcher „der höchſt mögliche Grad der Beſtimmtheit bezweckt wird", zu zeigen verſuchen, welche Gegenſtände der Glaubenswelt dem Glauben aufgehen und in welchen erfahrbaren Wirkungen ſie uns in unſerm eigenen Leben deutlich werden ſollen, in welchem Zuſammenhang ſie aufgefaßt werden müſſen, in welchem Verhältnis ſie zu der ſinnlich wahrnehmbaren Welt ſtehen, in der wir als irdiſche Menſchen mit unſerm Streben, Arbeiten, Genießen und Leiden leben. So ergiebt ſich uns, wenigſtens ähnlich wie für Schleiermacher, in der dogmatiſchen Gotteslehre die Aufgabe, eine Darlegung der chriſtlichen Erkenntnis von Gottes Tiefen zu geben, bei welcher Schärfe der Begriffe im Einzelnen erſtrebt, auf möglichſte Vollſtändigkeit Bedacht genommen, der Zuſammenhang der verſchiedenen Glaubenserkenntniſſe aufgewieſen und der Weg, zu ihnen zu gelangen, klar angegeben wird. Bei dieſer Arbeit können wir uns aber ſtets überzeugen, daß Schleiermacher ganz mit Recht ſagt: „Es iſt der dogmatiſchen Begriffsbeſtimmung nicht gelungen, ja man dürfte wohl ſagen, es kann ihr auch des Gegenſtandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdruck überall an die Stelle des bildlichen zu ſetzen; und der wiſſenſchaftliche Wert dogmatiſcher Sätze beruht alſo von dieſer Seite größtenteils nur auf der möglichſt genauen und beſtimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrücke" (§ 17, 2). Auch eine wiſſenſchaftliche Pſychologie kann ja die bildlichen Ausdrücke, mit welchen wir die Bewegungen unſeres inneren Lebens bezeichnen, nie völlig abſtreifen; aber wenn von ihr dieſe Ausdrücke ſo fixiert werden, daß in unmißverſtändlicher Weiſe eine beſtimmte pſychiſche Thätigkeit durch ſie bezeichnet iſt, ſo genügen ſie vollſtändig auch für den Hiſtoriker, Juriſten, Pädagogen. So iſt auch in der Dogmatik und ihrer Lehre von Gott der bildliche Ausdruck vollſtändig ge-

nügend, wenn er richtig und deutlich bezeichnet, was von dem Chriſten normaler Weiſe erlebt werden ſoll; er iſt viel beſſer als ein durch Abſtraktion verdünnter Begriff, welcher dies undeutlich macht.

Außer dieſer poſitiven darſtellenden Aufgabe hat die Glaubenslehre in ihrer Lehre von Gott fürs zweite eine erkenntniskritiſche Aufgabe; ſie hat ſo ſcharf und offen wie möglich zu definieren, was die Grenze und was die Unvollkommenheit aller unſerer Erkenntnis von Gott iſt und bleiben muß, ebenſo was in unſerm Ausdruck der Glaubenserkenntnis, ſowohl in dem dogmatiſchen als in dem erbaulichen, ſtets unzutreffend und unzureichend bleiben muß.

Neben die erkenntniskritiſche Aufgabe der Dogmatik können wir fürs dritte ihre religiös-kritiſche oder Cenſur-Aufgabe ſtellen. Gerade weil der chriſtliche Gottesglaube mit ſeinem rein geiſtigen, ethiſchen Inhalt mehr als jeder andere Glaube der Möglichkeit beraubt iſt, eine rein objektive Anſchauung von Gottes Weſen und Wirken zu geben, vielmehr ſtets auf die Tiefen Gottes, welche im ſittlichen Ringen von uns erlebt werden ſollen, hinweiſen muß, iſt er auch der Gefahr am meiſten ausgeſetzt, durch einen Wahn- oder Irrglauben verunreinigt oder verdrängt zu werden. Immer mehr ſollen wir uns mit unſerm ganzen perſönlichen Leben der heiligen Liebe Gottes, welche in Chriſto uns ſucht, hingeben; aber wie leicht erlahmen wir dabei! Will doch dieſe Liebe uns ſittlich umbilden. Statt nun durch die Offenheit gegen ihre ſittlichen Wirkungen uns auch für eine immer tiefere Erkenntnis Gottes offen zu halten, verfeſtigen wir uns in der einmal gewonnenen unvollkommenen Erkenntnis als einem feſten Beſitz; oder wir ſchaffen, vor Gottes heiliger Liebe flüchtend, uns einen Gott nach unſerm Herzen. Dieſe falſchen Richtungen, von welchen wir uns ſelbſt innerlich bedroht fühlen, brechen im religiöſen Gemeinſchaftsleben in Maſſenwirkungen hervor: indem die erſtarrte oder verfälſchte Gottesanſchauung in feſten Bezeichnungen ausgeprägt und ſo in der Gemeinſchaft erhalten und fortgepflanzt wird, reißt ein glaubensloſes Fürwahrhalten einer vermeintlich korrekten Lehre von Gott oder ein falſches Glauben und Leben in weiten

Kreiſen ein. In langſamer geſchichtlicher Bewegung vollzogen ſich innerhalb der chriſtlichen Kirche ſolche Vorgänge der Erſtarrung, Verfälſchung, Reinigung, Vertiefung der Gotteserkenntnis. Die chriſtliche Glaubenslehre hat ſich nun zu bemühen, in dieſer Beziehung das lebendige Gewiſſen der chriſtlichen Kirche zu ſein. Sie hat darüber zu wachen, daß in der Chriſtenheit, beſonders in der Gemeindeverkündigung, nicht Anſchauungen von Gott herrſchend werden, in welchen der ſittliche Ernſt des chriſtlichen Gottesglaubens abgeſchwächt oder umgekehrt Gottes Gabe über der Betonung unſerer ſittlichen Aufgabe verkürzt würde; daß ferner die chriſtliche Gotteslehre nicht als eine Summe von Wahrheiten angeſehen werde, die man ſich zu eigen machen könne, ohne ſich ſelbſt Gott zu eigen zu geben; daß endlich überhaupt nicht die Meinung aufkomme, die Erkenntnis der Tiefen Gottes könne in irgend einem Augenblick als etwas Fertiges und Abgeſchloſſenes angeſehen werden. Durch klare Bezeichnung ſolcher Abnormitäten hat die chriſtliche Glaubenslehre ihre Cenſuraufgabe zu erfüllen, welche nur die abwehrende, kritiſche Seite der zuerſt genannten darſtellenden Aufgabe iſt.

Mit dieſen drei Aufgaben iſt der Gotteslehre der Dogmatik eine wiſſenſchaftliche Arbeit gegeben, welche ſchwieriger iſt als die virtuoſe Handhabung eines Abſtraktionsverfahrens, durch welches die „geläuterte Gottesidee" zu Tage gefördert werden ſoll, oder als die geiſtvollen Erörterungen darüber, wie in der Beſtimmung des Kauſalitätsverhältniſſes, in welchem Gott zur Welt ſteht, Überweltlichkeit und Innerweltlichkeit Gottes in ein labiles Gleichgewicht gebracht werden können. Gehört doch zu jener Arbeit die Fähigkeit, ſich in die innere religiöſe Stellung des rechten Chriſten und ebenſo des unvollkommenen und irregehenden Chriſten lebhaft hineinzudenken und hineinzufühlen und doch bei aller Lebhaftigkeit des Mitfühlens ruhig darüber zu reflektieren und es zur verſtändlichen Darſtellung zu bringen, was Gott für den einen in der Welt ſeines Glaubens, was er für den andern in der Welt ſeines Wahnes iſt. Hier greift auch eine *geſchichtliche Arbeit* von unerſchöpflichem Reichtum in die Gotteslehre der Dogmatik ein: nicht nur die verſchiedenen Gottesbegriffe

ſind in ihrer Aufeinanderfolge zu reproduzieren, ſondern die Geſchichte des Glaubenslebens, welches in verſchiedenem Maß in die Tiefen Gottes eingedrungen iſt, muß verſtändlich gemacht werden. Angeſichts dieſer ſchwierigen und unabſehbaren Aufgaben, welche der Glaubenslehre, aber auch der hiſtoriſchen Theologie in Beziehung auf die chriſtliche Gotteserkenntnis geſtellt ſind, darf man auch bei der höchſten Schätzung der bisherigen Leiſtungen ſagen, daß der Theologie noch das Meiſte zu thun übrig bleibt. Sie darf aber dieſe Arbeit nicht abweiſen, weil ſie auch für das praktiſch-kirchliche Leben nötig iſt. Die Predigt und der kirchliche Unterricht erwartet von der Gotteslehre der Dogmatik Klarheit darüber, welche Richtung einzuſchlagen iſt und welche Abwege zu vermeiden ſind, wenn die Hörer und Schüler in die Erforſchung der Tiefen Gottes ſollen hineingezogen werden.

VII.

Wenigſtens einige Folgerungen, welche ſich für die Predigt und den kirchlichen Unterricht aus unſerer Unterſuchung ergeben, ſollen hier ſkizziert werden. Zuerſt Einiges für die Predigt! Nach allem wäre es grundverfehlt, wenn wir in unſerm Predigtzeugnis von Gott und Gottes Liebe ängſtlich ſolche Ausdrücke meiden wollten, welche anſchauliche Bilder oder die Analogie des menſchlichen Seelenlebens zur Bezeichnung des göttlichen Weſens verwenden. Wie unwirkſam bleiben ſolche Predigten, welche mit einer möglichſt „gereinigten Gottesidee" operieren! Das hat mancher unter uns vielleicht ſelbſt erfahren; auch wer Gelegenheit gehabt hat, Uebungspredigten junger Theologen zu hören, wird das beobachtet haben. Eine Predigt alſo, welche zünden ſoll, muß auf jenes Streben verzichten. Aber es wäre übel, ja es wäre Sünde, wenn wir bloß, um recht wirkſam zu predigen, zu den uns innerlich fremden Wendungen unſern Mund gewöhnen wollten, ohne ein höheres Recht oder vielmehr Geſetz, welches die Anwendung jener Ausdrücke gebietet. Dieſes Geſetz iſt uns aber gegeben in dem Satz, welcher bei unſerm Nachdenken über die chriſtliche Gotteserkenntnis ſich ergeben hat: in unſerm Reden von Gott ſind diejenigen Ausdrücke richtig und

wahr, in welchen die erfahrbaren Tiefen der heiligen Liebe Gottes normal, d. h. gemäß dem Evangelium von Jeſu Chriſto und zugleich deutlich und verſtändlich bezeichnet werden. Das iſt das einzige objektive Geſetz der Wahrheit, welches einem Prediger für ſein Zeugnis von Gott maßgebend ſein muß. Subjektiv wahrhaftig redet er ſo lange, als er von Gottes Weſen nur ſolches bezeugt, was nach ſeiner eigenen Ueberzeugung ein rechter Chriſt im Glauben an Jeſum Chriſtum erfahren ſoll und kann, und was er ſelbſt in ſeinem Leben zu erfahren ernſtlich verlangt. Damit iſt uns Predigern die Freiheit gegeben, uns nicht bloß auf den Kreis unſerer oft ſo dürftigen Chriſtenerfahrung zu beſchränken; zugleich aber ſind wir damit vor der widerlichen und ſeelengefährlichen Rhetorik gewarnt, zu welcher ein Prediger verſucht iſt. Leider nur zu oft kommt es vor: Der Redner bezeugt ſeinen Zuhörern mit eindringlichen Worten das Größte von Gott und den Tiefen ſeiner heiligen Liebe, etwa im Anſchluß an die Schriftſteller des Neuen Teſtaments oder an Zeugniſſe anderer chriſtlicher Glaubensmänner, er iſt auch von der Wahrheit ſeiner Worte „überzeugt", aber er macht ſich doch nicht klar, daß er ſelbſt die Tiefe deſſen, was er von Gott bezeugt, im Glauben erfahren ſollte, und vergißt die demütige Bitte, daß Gott ſie ihn erfahren laſſe; damit aber verrät er, daß auch ſeine „Ueberzeugung" entweder nur ein äſthetiſches Wohlgefallen oder ein gewohnheitsmäßiges Fürwahrhalten, nicht aber eine ſelbſtändige Herzensüberzeugung iſt. Dagegen darf der Prediger getroſt und ohne jede Verletzung der ſubjektiven Wahrhaftigkeit das, was ein wahrer Chriſt von Gottes Tiefen fortſchreitend erfahren ſoll und was er ſelbſt im Glauben immer mehr zu erfahren verlangt, ſeinen Zuhörern in ſolchen Ausdrücken bezeugen, welche die geiſt- und lebenſchaffende Größe Gottes richtig und verſtändlich bezeichnen, auch wenn er ſie kritiſch für unzureichend halten muß, die Form des inneren Lebens und ewigen Schaffens Gottes zu beſtimmen.

Man könnte aber etwa das wenigſtens als eine Forderung der Wahrhaftigkeit aufſtellen, daß der Prediger das offene Geſtändnis von der eben bezeichneten Unzulänglichkeit der gebrauchten Ausdrücke ablege. Sonſt würde, kann man ſagen, der einfache

Zuhörer nur dazu verführt, daß er die Bild- und Gleichnisreden, in welchen wir allein die erfahrbare Tiefe des göttlichen Weſens richtig bezeichnen, zugleich für adäquate Beſchreibungen der ewigen göttlichen Daſeins- und Wirkungsweiſe nehme. Ich glaube, wir dürfen trotz des Zugeſtändniſſes, das wir ſchon S. 337 gemacht haben, dieſe Mahnung doch nicht einfach damit abfertigen: es ſei gleichgiltig, ob der Zuhörer zur Einſicht in den Gleichnischarakter unſeres Redens von Gott gelange oder nicht, wenn er nur im Bild und Gleichnis die rechte Lebenserkenntnis von Gott finde. Wir müſſen vielmehr zugeben: hier liegt eine Gefahr vor, durch welche ſogar die Geſundheit des Glaubenslebens ſelbſt bedroht werden kann. Wer nämlich an ſeiner Gottesanſchauung die korrekte und allein adäquate Vorſtellung von Gottes ewigem Leben und Schaffen zu haben meint, kann über der untrüglichen Gotteslehre, welche er innehat und in der Kirche anerkannt ſehen will, leicht vergeſſen, daß alle Zeugniſſe von Gott ihn nur dazu anleiten wollen, im eigenen Leben ſich Gott hinzugeben und ihn ſo als ſeinen Gott in der Tiefe ſeiner Liebe kennen zu lernen. Nur ein Symptom von der Ungeſundheit dieſes Chriſtenlebens iſt es dann, wenn ein liebloſes Verdammen gegen den geübt wird, welcher einen Einblick in den Gleichnischarakter unſeres Redens von Gott hat und in der Darſtellung der normalen chriſtlichen Glaubenserkenntnis ſich freier bewegt. Hinter ſolchem herben Aburteilen über die freiere Einſicht verbirgt ſich aber nur eine Schwäche des unkritiſchen Standpunkts. Wer keinen Unterſchied zwiſchen der lebendigen Erkenntnis der Tiefen Gottes und zwiſchen den menſchenähnlichen Bezeichnungen zu machen weiß, durch welche wir wohl die Allmachtsgröße der göttlichen Liebe uns gegenwärtig erhalten und andern bezeugen, aber die unlösbaren Probleme in Beziehung auf das göttliche Leben und Schaffen nicht zu löſen vermögen, der iſt der Gefahr ausgeſetzt, durch eine Kritik im Sinne von Strauß ſofort in ſeinem eigenen Glauben ins Wanken gebracht zu werden. Eine ſolche Kritik erreicht aber heutzutage ſogar oft den einfachſten Mann unter unſern Zuhörern. Daher wird die Predigt in der That darauf Bedacht nehmen müſſen, ſolcher Kritik ihre Waffen zu entwinden, indem ſie ſelbſt über

den Gleichnischarakter unſerer Vorſtellungen und Worte von Gott ausdrückliche Belehrung giebt. Schwierig iſt ſolche Unterweiſung allerdings. In dem wertvollen Büchlein „Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. 2. Aufl. Gotha 1890" (S. 44) leſen wir: „Wenn man den Konfirmanden ſagt, Gott habe nicht Arme und Beine wie wir, dann horchen ſie ängſtlich auf, als ſollte ihnen Gott genommen werden; dagegen atmen ſie wieder auf, wenn man ihnen ſagt, daß die heilige Schrift von Gliedern Gottes rede, was ſie damit meine und daß wir in demſelben Sinne beim Beten uns Gott in menſchlicher Geſtalt denken dürften." Eben dieſe Notiz zeigt aber auch ſchon, wie eine Belehrung in dieſem Punkte möglich iſt. „Ganz getroſt", ſagt derſelbe Verfaſſer, „kann man dem Bauern von der Entdeckung jenes frommen Geiſtlichen [des Kopernikus] Mitteilung machen, wenn man ihm nur auch ſagt, was der Himmel in der heiligen Schrift zu bedeuten hat, daß es für uns noch ebenſo natürlich ſei, uns die höhere, geiſtige vollkommene Welt nicht unter unſern Füßen, ſondern hoch über uns vorzuſtellen, und daß wir nach wie vor beim Beten zum Himmel aufſchauen und uns da Gott auf ſeinem Thron, umgeben von den Engeln und Seligen, denken, ſo daß wir uns den Himmel, wenn nur rein, ſo ſchön ausmalen dürften, wie wir nur könnten." Darauf kommt es in der That an, daß wir unſere Zuhörer ſelbſt „die höhere, geiſtige vollkommene Welt", die reine Welt, die Welt des Gebets in Jeſu Chriſto fühlen und finden, daß wir ſie Gottes Freundlichkeit und Gottes heiligen Ernſt in ihrem eigenen Leben erkennen lehren; dann dürfen wir es auch wagen, ihnen direkt zu ſagen, daß Gott nicht Glieder habe wie wir, und nicht an einem Orte des Raumes wohne, daß auch in ſeinem Innern die Gedanken, Entſchlüſſe und Gefühle ſich nicht ſo ablöſen und in gleicher Weiſe abſpielen wie bei uns zeitlichen Menſchen, ja daß alle Ausdrücke, in welchen wir Gottes ewige Größe ſchildern wollen, dazu nicht hinreichen.

Die ausdrückliche Belehrung iſt aber nicht das einzige Mittel der Predigt, wenn ſie die Hörer vor einem falſchen Verſtändnis der bildlichen Bezeichnungen der Tiefen Gottes bewahren will; zwei andere Mittel ſind Steigerung und Variation derſelben.

„Der Himmel iſt mein Thron und die Erde meiner Füße Schemel" (Jeſ. 66, 1): damit iſt der Phantaſie eine Erweiterung zugemutet, durch welche ihr die ſcharfen Umriſſe des ſinnlichen Bildes verſchwimmen; wenn der Prediger eine ſolche Beſchreibung aufnimmt, ſo nimmt auch der einfache Zuhörer, ohne beſonders darüber zu reflektieren, Thron und Schemel und Füße nur als Bild und Gleichnis, an dem wir nicht haften dürfen. Oder wenn wir ſagen, daß Gott ſeine ſchützende Hand über das Haupt der Seinen breite, daß er mit dem Schatten ſeiner Flügel ſie decke, daß er uns in ſeine Vaterarme ſchließe, ſo iſt gerade durch die ausgeprägt ſinnliche Geſtalt dieſer Bilder dafür geſorgt, daß ſie als Bilder aufgefaßt und als eine Anleitung dazu verſtanden werden, im Herzensglauben Gottes Vaterliebe zu erkennen. Indem durch die kräftige farbenreiche Ausmalung gleichſam Gott und ſein Walten mitten in unſere ſichtbare, greifbare Welt hereingezogen wird, empfinden wir unwillkürlich nur um ſo ſchärfer den Kontraſt zwiſchen dem, was wir wahrnehmen, und dem, was wir im Glauben erfahren ſollen, und gerade dadurch werden wir gebieteriſch gezwungen, über das Gleichnis zu der Glaubenswirklichkeit uns zu erheben. Auch in dem oben (S. 342) angeführten Beiſpiel aus Luther iſt gerade durch die Steigerung die Gefahr vermieden, daß der bildliche Charakter der Schilderung von Gottes Weſen verkannt werde.

Noch einleuchtender iſt das andere Mittel, die Variation unſerer Bezeichnungen. Ein Prediger, der wirklich mit ſeinem großen Gegenſtande ringt, wird auch immer neue Wendungen ſuchen, um etwas von den Tiefen Gottes ſeinen Hörern zu erſchließen. Mit den Predigern haben chriſtliche Dichter, von der überragenden Größe der Erkenntnis Gottes in Jeſu Chriſto überwältigt, in immer neuen Zungen davon Zeugnis abgelegt. Bei ihnen erfüllt ſich etwas von jenem Wort des Apoſtels, daß wir das, was uns von Gott zu Liebe gethan iſt, ausſprechen „nicht in Schulworten menſchlicher Weisheit, ſondern in ſolchen, wie ſie der Geiſt lehrt" (1 Cor. 2, 13). Nicht jedem, der im Geiſte Jeſu Chriſti lebt, iſt die Geiſtesgabe verliehen, in neuen ergreifenden Worten Gottes Tiefen zu verkündigen; und nichts iſt verderblicher, als wenn ein Prediger nach künſtlichen Wendungen und originellen

Ausdrücken haſcht. Aber jeder, der von den Geheimniſſen Gottes, welche im Evangelium geoffenbart ſind, als Prediger öffentlich zu ſprechen hat, kann und ſoll aus der chriſtlichen Predigt von der Apoſtel Zeit an, aus der chriſtlichen Erbauungslitteratur, aus der chriſtlichen Dichtkunſt immer neue Ausdrücke ſchöpfen, um auch in den Herzen der Zuhörer eine Offenbarung dieſer Geheimniſſe anzubahnen und „ihrer etliche zu gewinnen". Welche Mannichfaltigkeit uns hierin zu Gebote ſteht, zeigt am beſten ein Blick in unſer Geſangbuch. Man beachte nur in einem Lied, wie dem P. Gerhardt'ſchen Loblied: „Ich ſinge dir mit Herz und Mund" oder dem Abendlied von B. Schmolk: „Hirte deiner Schafe" den Reichtum der Schilderungen von Gottes Liebe und Walten. Wenn wir denſelben auch in der Predigt verwerten, natürlich nicht als einen äußerlichen Schmuck der Rede, ſondern zur Bezeichnung deſſen, was uns von Gottes Gnadenwirken innerlich verſtändlich geworden iſt, ſo iſt durch die Abwechslung ſelbſt ſchon dafür geſorgt, daß die Hörer nicht in dem einzelnen Ausdruck einen unfehlbaren Aufſchluß über Gottes Lebensform ſuchen, ſondern nach dem Schatz lebendiger Glaubenserkenntnis fragen, welcher in den ſchwachen Gefäßen unſerer Vorſtellungen und Worte geborgen iſt.

Es könnte die Befürchtung rege werden, daß durch ſolche Abwechslung wie auch durch die Steigerung nur Zuchtloſigkeit und Verwilderung in der Predigtrede einreiße. Jedoch giebt es zwei Hauptnormen, durch welche wir in Zucht gehalten werden. Die eine iſt das oben S. 353 f. ausgeſprochene Geſetz: ängſtlich zu vermeiden iſt jeder Ausdruck, durch welchen die Zuhörer zu irgend welchen andern Erfahrungen und Erlebniſſen getrieben werden, als gerade zu denen, zu welchen uns Gottes Offenbarung in Chriſto führen will. Darin muß die Einheit bei aller Mannichfaltigkeit des Ausdrucks liegen. Zudem gilt die zweite Norm: bei aller Freiheit, immer neue Formen, auch je nach den Bedürfniſſen der Zeit, für das Zeugnis von unſerm Gott und Vater zu ſuchen, muß doch auch in dieſer beweglichen Maſſe ein Grundſtock von Bezeichnungen erhalten bleiben, welcher die Stetigkeit und Richtigkeit des chriſtlichen Zeugniſſes verbürgt. Im Neuen

Testament ist dieser Grundstock der Hauptsache nach gegeben; einzelne Bezeichnungen, welche in der Geschichte der christlichen Kirche von den Klassikern des Glaubenszeugnisses geprägt worden sind, sind als unverlierbare Errungenschaft dazu gefügt worden. Der eiserne Bestand liegt aber in den Bezeichnungen, durch welche Jesus Christus selbst uns dazu anleitet, daß wir Gott als seinen und unsern himmlischen Vater erkennen lernen. — Wir dürfen dabei unterscheiden zwischen den direkten Bezeichnungen des Wesens Gottes, welche Christus anwendet, und zwischen den Gleichnissen, deren Form selbst schon Verwahrung dagegen einlegt, die sinnlich-anschaulichen oder anthropopathischen Züge direkt auf Gott zu übertragen. Wo Jesus direkt Gottes Wesen und Wirken uns offenbart, wendet er vor allem die einfachsten Grundthätigkeiten unseres eigenen Seelenlebens bei der Bezeichnung Gottes an: Gott sieht, weiß, will, beschließt; noch mehr aber sagt er von ihm solche Eigenschaften und Thätigkeiten aus, welche für uns Menschen ein sittliches Ideal in sich schließen. Hierher gehören Begriffe wie Liebe, Erbarmen, Geduld, Vollkommenheit. Auch der eigentliche Gottesname des neuen Bundes „himmlischer Vater" ist von dieser Art: Gott der rechte Vater, so wie ein irdischer Vater sein sollte! Indem diese ethischen Begriffe uns selbst eine Aufgabe von unerschöpflichem Reichtum vorhalten, treiben sie uns zugleich, in der Erforschung und Erfahrung der väterlichen göttlichen Liebe immer tiefer zu dringen, zugleich aber auch in immer weiterem Umfang unseres Lebens und des Geschehens in der Welt diese Erfahrung zu suchen. Diese ethischen Begriffe, mit welchen die Kategorien des persönlichen Lebens unmittelbar verbunden sind, bilden in der Wortverkündigung Jesu Christi von seinem Vater den lebendigen Mittelpunkt; sie sind auch die feste Norm aller unserer Bezeichnungen von Gott. Nur was zu ihnen sich fügt, ist ächt christlich. — Gegenüber diesem unantastbaren Kern erscheint der Rahmen der Weltanschauung, in welchem sich Christus bei seinem ἐξηγεῖσθαι θεόν bewegt, als ein variableres Element. Aber der immer wiederkehrende Begriff „Vater im Himmel" erinnert uns daran, daß doch auch die Grundzüge jenes kindlichen Weltbildes für unser Zeugnis von

Gott unvergängliche Bedeutung haben. Nicht nur wegen der uns bindenden Autorität Chriſti, ſondern aus inneren Gründen! Wir mögen noch ſo überzeugte Kopernikaner ſein, dennoch iſt „der Himmel droben", von welchem Regen und Sonnenſchein zu uns hernieder kommen, ein niemals aufzuhebendes Anſchauungsverhältnis: von Kind auf hängt mit der Anſchauung von dem weiten, hohen und lichten Himmel droben und von unſerer Erde hier unten unſer innigſtes Gemütsleben zuſammen, ſo gut wie mit dem Gegenſatz von Licht und Finſternis. Schon die Dichtkunſt kann daher niemals jener Anſchauung entraten, noch viel weniger das chriſtliche Zeugnis von Gott, welches uns von Kind auf etwas von Gott ſoll fühlen und finden lehren. — Unter den Ausdrücken, welche Jeſus zur Bezeichnung Gottes und ſeines Wirkens gebraucht, ſind endlich nur wenige im engeren Sinne des Wortes anthropomorphiſch. Nur einzelne altteſtamentliche Anthropomorphismen hat Jeſus ſich angeeignet, und zwar ſolche der geiſtigſten Art (Gottes Angeſicht; Gottes Finger); ſie mahnen uns in ihrer Spärlichkeit daran, daß auch wir Chriſten, wenn wir Gottes perſönliches Weſen feſthalten wollen, uns zwar von der äußeren leiblichen Erſcheinung der menſchlichen Perſönlichkeit nie völlig loszumachen vermögen, auch nicht gewaltſam loszureißen brauchen, daß es aber in dieſer Beziehung doch gilt, evangeliſche Keuſchheit zu wahren.

Schon durch äſthetiſche Rückſichten iſt dem Prediger ein Maßhalten geboten: eine Steigerung der Bilder bis ins Groteske und Häßliche oder ein kaleidoſkopiſcher Wechſel derſelben würde ſchon dadurch, daß der gute Geſchmack daran Anſtoß nehmen müßte, der wahren Wirkung der Predigt Eintrag thun. Ich meine aber, daß die äſthetiſche Norm am ſicherſten von uns eingehalten wird, wenn wir die vorher genannten zwei Hauptnormen unverrückt im Auge behalten, vor allem, wenn wir in Jeſu Zeugnis von ſeinem himmliſchen Vater uns ganz einleben. — Je mehr wir uns ſelbſt von Jeſu Chriſto in eine lebendige Erkenntnis der Tiefen Gottes einführen laſſen, deſto weniger werden uns die von ihm gebrauchten Bezeichnungen Gottes noch jene Zweifel erregen, die wir oben S. 291 ff. aufführten; wir werden in ihnen vielmehr den verſtändlichſten und einfachſten Ausdruck der Glaubens-

erkenntnis entdecken, in welche uns Chriſtus fortſchreitend einführen will.

Aus den beſten evangeliſchen Predigern der Gegenwart ließen ſich Beiſpiele dafür entnehmen, wie die richtige Freiheit und Mannichfaltigkeit mit der Gebundenheit und Einheit des chriſtlichen Glaubenszeugniſſes ſich vereinigen läßt. Wer der Predigt die Aufgabe ſtellt, eine korrekte Lehre über Gottes Weſen, Eigenſchaften und Werke als objektive fertige Erkenntnis gleich andern Reſultaten menſchlichen Erkennens einzuprägen, mag in der Predigt der Gegenwart die ſichere Ruhe und Einheit vermiſſen. Ich will auch nicht leugnen, daß ſie zum Teil in ein unſicheres Taſten verfallen iſt; aber das mannichfaltige Ringen iſt doch vielleicht ein Anzeichen der Einſicht, daß durch unſere Predigt die Zuhörer nicht einen wohlformulierten Gottesbegriff, ſondern eine Anleitung empfangen ſollen, ſelbſt mit ihrem Glauben und Leben in die Lebenstiefen Gottes einzudringen[1].

---

[1] Statt aus bekannten deutſchen Predigern zerſtückelte Illuſtrationen zu dem zu geben, was ich über die Mittel der Predigt bei ihrem Zeugnis von Gott geſagt habe, teile ich lieber ein zuſammenhängendes Stück aus einer wohl wenig bekannten Predigt des gewaltigen engliſchen Diſſenter-Geiſtlichen Spurgeon in Überſetzung mit. Daſſelbe mag uns Deutſche in manchem als Geiſteserzeugnis des „exzentriſchen Predigers“ anmuten, aber es verſucht doch in mächtigem Bilde von den Tiefen göttlicher Liebe Zeugnis zu geben; zugleich aber iſt durch virtuoſe Verwendung von Steigerung und Variation der Ausdrücke dem Hörer ſofort klar gemacht, daß wir in Bild und Gleichnis uns bewegen. Die Predigt (vom 15. Aug. 1886, Metropolitan Tabernacle Pulpit No. 1914) handelt über den Text Jer. 31, 3. Der letzte Teil der Predigt führt aus, daß der große Beweggrund der göttlichen Gnadenzüge ewig währende Liebe iſt (vgl. Text: I have loved thee with an everlasting love). Die Erklärung dieſes Begriffs „ewig währende Liebe“ leitet der Prediger ein mit den Worten: „Ich brauche nicht länger zu predigen, aber euch brauche ich dazu, daß ihr nachdenkt. Beſchreibung thut hier nicht ſo ſehr not, als Nachſinnen und Umſetzen ins Leben. Denkt euch, ihr hörtet die Stimme, welche mit einem Wort Himmel und Erde ſchuf! Denkt euch, ihr hörtet ſie als eine noch leiſe Stimme euch ins Ohr flüſtern: ‚ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe; darum habe ich mit Liebeshuld dich gezogen.‘ Vielleicht je weniger ich darüber rede, deſto beſſer; denn Worte können das Unausſprechliche nicht ausſprechen. Laßt nur euren Geiſt ſich ganz durchdringen mit der göttlichen Zuſicherung: ‚Ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe.‘ Nehmt

Nur ein Wort noch über die Gotteslehre im kirchlichen Jugendunterricht! Nach ſeinem ganzen lehrhaften, nicht rhetoriſchen Charakter und aus Rückſicht auf die Altersſtufe der

---

ſie in euer Inneres auf, wie Gideons Vließ den Thau einſog!" Nach dieſer Mahnung, daß ſich die Tiefen göttlicher Liebe nur in perſönlichem Glauben erforſchen laſſen, zeigt der Prediger in Kurzem, daß mit dem Satz: „Ich habe dich geliebt" eine vollendete wirkliche Thatſache bezeichnet ſei und daß dieſe Wirklichkeit göttlicher Liebe nicht von uns empfunden werden kann, ohne daß wir die Liebe erwidern. Nun erſt ſucht er die Zuhörer in das Verſtändnis des Höchſten, des Wortes „mit ewig währender Liebe" einzuführen. „Sehet da das hohe Alter dieſer Liebe: ‚ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe.' Ich liebte dich, als ich für dich am Kreuze ſtarb; ja ich liebte dich längſt zuvor, und darum nur ſtarb ich. Ich liebte dich, als ich den Himmel ſchuf und die Erde, ſchon im Hinblick auf dein Wohnen auf ihr; ich liebte dich, ehe ich Meer oder Geſtade geſchaffen. Als dieſe große Welt, die Sonne, der Mond und die Sterne im Herzen Gottes noch ſchlummerten, gleich ungeborenen Wäldern in der Eichelkapſel, da liebte er ſein Volk. Er ſah ſie in dem Glas der Zukunft mit vorherwiſſendem Auge, viele Lebensalter, bevor Lebensalter begannen, und damals liebte er ſie mit ewigwährender Liebe. Es giebt einen Anfang für die Welt, aber es giebt keinen Anfang für die Liebe Gottes zu ſeinem Volk. — Und doch erſchöpft dies noch nicht den Sinn von ‚ewig währender Liebe'. Es hat nicht einen einzigen Augenblick jemals gegeben, in welchem der Herr ſein Volk nicht geliebt hat. Da war kein Stillſtand, keine Ebbe, kein Bruch in der Liebe Gottes zu den Seinen. Dieſe Liebe kennt keine Veränderlichkeit, keine wechſelnde Umſchattung. Da wir kleine Kinder waren und ihn nicht zu kennen vermochten, liebte er uns. Da wir unverſtändige junge Menſchen waren, auf verkehrten Wegen hinſtürmend, liebte er uns. Da wir Männer wurden, hart und ſchwielig, der göttlichen Gnade widerſtrebend, da zog er uns, ob auch wir ihm nicht nachliefen; denn er liebte uns auch zu der Zeit. Er liebt uns dieſen Tag ſo ſtark als je, ſelbſt wenn er uns vielleicht jetzt eben züchtigt. Seine Liebe iſt ein Strom, immer fließend und überfließend: niemals wird er abnehmen, und er kann auch nicht zunehmen; denn er iſt ſchon unendlich.

Eine Liebe iſt mein, die kein Wechſel mir raubt;
Nicht ſo hoch iſt die Höhe ob meinem Haupt,
Nicht ſo tief iſt die Tiefe, die unten droht,
Sie iſt frei und iſt treu, ſie iſt ſtark wie der Tod.

‚Ich habe dich geliebt mit ewigwährender Liebe.' Ihr möget einen Flug in die Zukunft thun; ihr werdet dieſe Liebe noch immer bei euch finden. Ewig währende Liebe währt für immer und ewig. Gewiſſe Gottesgelehrte haben verſucht, dieſem Wort ‚ewig während' das Herz auszuſchneiden und ausfindig zu machen, daß es eine begrenzbare Periode bedeutet; aber es iſt ver-

Schüler darf dieſer nicht alle die Mittel anwenden, welche der Predigt zu Gebot ſtehen. Beſonders mit Steigerung und Variation der Bilder muß er vorſichtig ſein, wenn er nicht verwirren will. Aber das Ziel iſt daſſelbe wie in der Predigt. Nicht oft und eindringlich genug können wir uns ſelbſt und einander gegenſeitig es ſagen: es iſt nichts damit geſchaffen, wenn unſere Kinder am Schluß ihres Unterrichts die Eigenſchaften Gottes richtig aufzuzählen und zu definieren oder wenn ſie über die Trinitätslehre richtige Auskunft zu geben wiſſen, es ſei denn daß ihnen auch das verſtändlich geworden iſt, daß ſie im Glauben und Leben allein Gott recht ſollen kennen lernen. Sie haben nicht ein Wort unſerer Belehrung über Gott wahrhaft verſtanden, wenn es ihnen nicht aufgegangen iſt, daß man das alles als etwas Wirkliches erfahren ſoll und kann. Darüber, wie dieſes Verſtändnis geweckt werden kann, hat die Katechetik Auskunft zu geben. Soviel aber ergiebt ſich ſchon aus unſerer Unterſuchung: wir müſſen das, was uns von Gott zu Lieb gethan iſt, den Herzen der Kinder nahe zu

gebens mit Leuten zu ſtreiten, denen Worte reine Federbälle ſind, damit zu ſpielen. Aufs allerklarſte währt das, was ewig während iſt, für immer und ewig. Ihr und ich, wir mögen weiter leben, bis wir alt und abgelebt werden; aber der Herr wird uns nicht verlaſſen; denn es ſteht geſchrieben: ‚Ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe.‘ Wir werden zum Sterben kommen; ſo ſoll das ein flaumiges Kiſſen für unſer Sterbebett ſein: ‚Ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe.‘ Wenn wir aufwachen in jener gefürchteten Welt, zu welcher wir ſichern Laufes hineilen, werden wir unendliche Seligkeit finden in ‚ewig währender Liebe‘. Wenn das Gericht verkündigt wird und der Anblick des großen, weißen Thrones alle Herzen zittern macht und die Poſaune ertönt, über die Maßen laut und lang, und unſer armer Staub von ſeinem ſtillen Grabe aufwacht, werden wir unſere Erquickung finden in der göttlichen Zuſicherung: ‚Ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe.‘ Wälzet euch hinab, ihr Zeitalter; ewig währende Liebe bleibt. Stirb hin, Sonne und Mond, und du, o Zeit, begrabe dich in die Ewigkeit; wir brauchen keinen andern Himmel als dieſen: ‚Ich habe dich geliebt mit ewig währender Liebe‘.“ — Dieſe Predigt kümmert ſich wenig um eine möglichſt geläuterte abſtrakte Gottesidee; und doch, auch wenn wir Bedenken gegen dieſe und jene Wendung haben, wir werden nicht leugnen, daß der Geiſt in ihr lebt, welcher die Tiefen Gottes erforſcht, und daß ſie zugleich auch die Zuhörer von einem beſchränkten Haften an einer unzureichenden Vorſtellung von Gott oder von einer ſinnlichen Auffaſſung des Himmels loszureißen geeignet iſt.

bringen verſuchen: vor allem die Perſon Jeſu Chriſti und das Gute, das Chriſtus uns ſchenken will, zuſammen mit der Aufgabe, die er uns ſtellt, ebenſo Gottes Wohlthaten und heilſame Züchtigungen, die das Kind ſelbſt freilich kaum erſt zu erfahren beginnt, aber am Leben anderer Menſchen mitfühlend ſehen kann. Der Gottesbegriff, in welchem alles das zuſammengefaßt wird, wird nicht in mannichfaltigen Bildern, ſondern in möglichſt wenigen ſcharfen Bezeichnungen ausgeprägt werden müſſen, welche jenen Inhalt richtig und deutlich wiedergeben und damit die richtige Glaubenserfahrung ſichern. Dies leiſten aber keine andern Bezeichnungen des Weſens Gottes ſo wie diejenigen, welche Jeſus Chriſtus ſelbſt uns darbietet (vgl. S. 359 f.). Wenn der Lebensinhalt dieſer Bezeichnungen den Kindern verſtändlich gemacht wird, ſo dürfen wir wohl auch im Jugendunterricht eine ausdrückliche Belehrung darüber wagen, daß auch dieſe Bezeichnungen und Worte ſtets noch etwas Bildliches an ſich haben und an Gottes Majeſtät nicht hinanreichen. Statt der Steigerung und Variation der Bilder, durch welche die Predigt dieſe Belehrung unterſtützen kann, bietet ſich im Jugendunterricht ein anderer Weg. Jeſus ſelbſt, der Meiſter auch der pädagogiſchen Weisheit, zeigt uns denſelben. Mit der lichten Klarheit ſeines Lehrens, welche auch durch jede kritiſche Unterſuchung der von ihm überlieferten Worte nur um ſo heller wird, hat er neben der direkten Bezeichnung der vollkommenen heiligen Liebe Gottes noch eine reiche und mannichfaltige Unterweiſung darüber gegeben, weſſen wir uns zu Gott verſehen ſollen und weſſen er ſich zu uns verſieht, nämlich in der Form des Gleichniſſes. Gerade in ihrer urſprünglichſten Form ſcheinen die Gleichniſſe Jeſu eine verſchwommene Übertragung irdiſcher Verhältniſſe auf Gott und göttliche Dinge möglichſt vermieden, vielmehr Göttliches und Irdiſches in klarer und reinlicher Vergleichung und damit auch Scheidung nebeneinander geſtellt zu haben[1]. Wir können nicht beſſer verfahren. In Gleichniſſen, vor allem in den Gleichniſſen Jeſu ſelbſt haben wir das katechetiſche Mittel, das zu erfahrende Weſen Gottes unſern Kindern verſtändlich zu

[1] Vgl. A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jeſu. Freiburg i. B. 1888.

machen und doch grobe Verſinnlichung zu meiden. Dieſen Dienſt thun ſie freilich im Unterricht nur, wenn ſie reinlich als Gleichniſſe durchgeführt werden. Wer in vorſchnellem Allegoriſieren Gott ſelbſt für den König oder den Gaſtgeber oder den zürnenden Herrn oder gar den harten Richter erklärt, für den iſt jene pädagogiſche Weisheit Jeſu verloren, welche an Stelle der grandioſen Anthropomorphismen und der Anthropopathie des Alten Teſtaments zum großen Teil das ſchlichte Gleichnis ſetzt. Nicht in geiſtreicher allegoriſcher Spielerei, deren künſtliches Gewebe die Kinder doch bald zerreißen, haben wir ihnen dieſe Gleichniſſe nahe zu bringen; ſondern klar und anſchaulich haben wir z. B. das Verhalten des irdiſchen Vaters ſeinem verlorenen Sohn gegenüber zu ſchildern, um dann mit einem ſcharfen: „Sehet, ſo macht es auch Gott" zu der Anwendung überzuleiten[1]. So können wir hoffen, den Kindern es

[1] In katechetiſchen Seminarübungen habe ich ſeiner Zeit Proben mit dem oben geforderten Verfahren zu machen geſucht. Die mir eingereichten Entwürfe entnahmen in der Regel dem Gleichnis die allegoriſche Darſtellung irgend einer Glaubenswahrheit (z. B. dem Gleichnis vom verlorenen Schaf das Thema, daß Gott der gute Hirte ſei, der uns verlorene Schäflein ſuche) und ſuchten nun den Stoff für die Ausführung durch möglichſt ausgiebiges Ausdeuten der einzelnen Züge zu gewinnen. Dem gegenüber gab ich die Anweiſung: zu allererſt ſei der im Gleichnis geſchilderte natürliche Vorgang ſo anſchaulich wie möglich auszuführen und dabei zum einzigen Geſetz für alle weitere detaillierte Ausmalung das zu machen, daß der Hauptpunkt dieſes natürlichen Vorgangs in ſo ſcharfer Beleuchtung, als nur möglich, den Kindern ins Auge fallen müſſe (z. B. welche Freude, wie der Hirte ſein Schäflein wieder hat! — Wie unerwartet, daß das kleine Senfkorn einen ſo großen Baum giebt, einen viel größeren, als manches recht ſtattliche Samenkorn!); dann erſt ſolle man zeigen, daß es in dieſem Punkt bei Gott gerade ſo iſt oder mit dem Reiche Gottes gerade ſo geht, und man dürfe dies nun ohne Rückſicht auf die einzelnen Züge des Gleichniſſes in ſelbſtändiger Gedankenbewegung klar machen, wenn man nur alles ſicher auf das Ziel hinausleite: in dem Hauptpunkte iſt es alſo gerade ſo wie im Gleichnis (z. B. ſo groß, wie die Freude des Hirten, iſt die Freude im Himmel über einen Sünder, der Buße thut. Warum das? Weil Gottes höchſter Wille damit erfüllt iſt! Woher wiſſen wir, daß dies Gottes höchſter Wille iſt? Wie können wir ſelbſt es im Leben erfahren, daß Gott den Sünder retten will? ꝛc. ꝛc. Darum alſo herrſcht Freude im Himmel, wenn der Sünder gerettet iſt, gerade ſo wie bei dem Hirten). So vielen Bedenken dieſe Anweiſung begegnete, ich fand ſie doch ſtets bewährt.

innerlich klar zu machen, daß ſie Aehnliches, wie ſie bei dem verlorenen Sohn in innerer Teilnahme miterleben, auch Gott gegenüber erleben können und ſollen, und daß viele Chriſten auf Erden ſolches wirklich erlebt haben. Wir werden aber geduldig und zufrieden ſein müſſen, wenn die Kinder eine ſie ergreifende Ahnung davon haben, welche Tiefen Gottes in ihrem Leben von ihnen erkannt werden ſollen und welche große und ſelige Aufgabe ſich ihnen damit eröffnet. Unverſtand wäre es zu meinen, daß die Kinder ſchon die höchſten Begriffe unſeres Gottesglaubens in ihrer ganzen Tiefe erfaſſen können, ſelbſt wenn ſie dieſelben am Schluß ihres Konfirmandenunterrichts gewandt zu handhaben wiſſen.

Wer aber Zeuge davon ſein darf, wie den Kindern von Gottes heiliger Liebe wenigſtens ſoviel verſtändlich wird, als in ihrem noch engen Lebens- und Geſichtskreis möglich iſt, und wie darin das Reich Gottes auch ihnen zu Teil wird, fühlt ſich zum Dank dafür gedrungen, daß auch die Unmündigen ſchon, trotz ihrer kindlichen Vorſtellungen von Gottes Leben und Schaffen, im Erforſchen der Tiefen Gottes ſtehen dürfen. Auf dieſem Wege haben wir nur fortzuſchreiten, und zwar mit kindlichem Herzen. Der forſchende Geiſt, welcher in die Tiefen Gottes eindringt, iſt doch kein anderer, als der kindliche Geiſt, welcher ruft: Abba, lieber Vater. Einzig und allein durch kindliches πιστεύειν werden wir in den Stand geſetzt, „zu faſſen mit allen Heiligen, welches da ſei die Breite, die Länge, die Tiefe, die Höhe, und zu erkennen die alle Erkenntnis überſteigende Liebe Chriſti, damit wir erfüllt werden zur ganzen Gottesfülle" (Eph. 3, 18, 19).

Die Offenbarung durch Christus und das Neue Testament.

Von

Lic. **Oscar Holtzmann,**
Professor der Theologie in Gießen.

I.

Jesus Christus hat keine neue Lehre gebracht, sondern er hat ein neues Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person vorgestellt. So spricht A. Harnack (Dogmengeschichte I, 1. Aufl. S. 37) einen heute fast von allen theologischen Richtungen anerkannten Gedanken aus. Hinter allen Worten Jesu steht seine ganze gottoffenbarende Persönlichkeit. Man vergleiche auch das Wort von B. Weiß (N. T. Theologie § 1 c): „Die Offenbarung Gottes in Christo hat sich nicht vollzogen durch die Mitteilung gewisser Vorstellungen und Lehren, sondern durch die geschichtliche Thatsache der Erscheinung Christi auf Erden, welche der verlorenen Sünderwelt das Heil gebracht und in dem gottgegebenen Anfang desselben seine Vollendung garantiert hat." Hiemit will Weiß natürlich den Offenbarungswert des Selbstzeugnisses Jesu nicht in Frage ziehen. Vielmehr stellt er diesen Wert des Wortes Jesu ausdrücklich fest (a. a. O. § 9 c). Wenn Jesu irdisch-lebendiges Wirken unbestrittenermaßen in der Predigt des Evangeliums gipfelte und wenn er selbst bemüht war, in seiner Rede alles das verständlich zu machen, was seinen Zeitgenossen an seinem Wirken zunächst unverständlich war[1], so wird man auch vor allem in seinem Wort als dem treuesten Spiegel seines Innern die Gottesoffenbarung

[1] So sind die Gleichnisse von der Sünderliebe Gottes Luc. 15, das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mat. 20, 1—16, die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Netz Mat. 13, 24—30. 47—50 aufzufassen.

zu suchen haben: Durch sein Wort verkehrt er ja mit den Sündern, weist sie auf die sie suchende, vergebende Liebe Gottes hin, durch seine Bußpredigt, deren Gewalt freilich nicht im Klang der Rede, sondern in der Macht des neuen, die Herzen ergreifenden, in ihm lebendigen Ideals lag, befreit er sie gewaltsam aus der Knechtschaft der Sünde. So stellt er sich gerade auch durch, seine Predigtwirksamkeit als das Abbild seines himmlischen Vaters dar, der die Verirrten nicht von sich stößt, sondern freundlich aufnimmt.

Danach scheint doch die Möglichkeit vorhanden zu sein, eben an den überlieferten Worten Jesu die Offenbarungsthatsache festzustellen und daraus einen Maßstab für die rechte Beurteilung der andern neutestamentlichen Schriftsteller zu gewinnen. Es wäre also zu zeigen, was in der Anschauung Jesu gegenüber allem Bisherigen neu und für die besondere, christliche Entwicklung grundlegend war, und wieweit sich dieser Gehalt in den einzelnen neutestamentlichen Schriften wiederfindet. Es handelt sich hier also durchaus nicht um eine Unterscheidung von Wichtigem und Unwichtigem in der Schrift nach einem im Voraus feststehenden Religionsbegriffe, wie sie G. L. Bauer und auch noch de Wette erstrebten, sondern um eine solche Unterscheidung von religiös Wertvollem und weniger Wertvollem, die in den biblischen Thatsachen, in einer Vergleichung der biblischen Schriften ihren festen, geschichtlich gegebenen Grund hat.

Die folgende Abhandlung will nur die Offenbarungsthatsache aus der Predigt Jesu nachweisen und die Anschauungen des Paulus, des Hebräerbriefs und des Johannesevangeliums bezüglich ihrer Auffassung dieser Offenbarungsthatsache prüfen. Eine vollständige Darstellung der vier Anschauungsweisen ist hier also nicht beabsichtigt. Immerhin wird man zu erkennen vermögen, worauf es mir bei einer künftigen Bearbeitung der neutestamentlichen Theologie hauptsächlich ankäme.

II. Die Gottesoffenbarung in der Predigt Jesu.

1. Zur Feststellung der verschiedensten Beziehungen der Predigt Jesu pflegt man gegenwärtig ziemlich allgemein von seinem Gedanken des Gottesreiches auszugehen. Jesus knüpft allerdings

vielfach an dieſe Glaubensvorſtellung an, in der ſich die Hoffnungen der Iſraeliten zuſammenfaßten; aber auch die andere Seite der damaligen jüdiſchen Frömmigkeit, die Erfüllung des geltenden Geſetzes beſchäftigt ihn ſehr lebhaft: beides, die Hoffnung des Gottesreiches und die Auffaſſung der Geſetzespflicht, erfährt durch ihn eine weitreichende Veränderung. Aber die Vorſtellung vom Gottesreich war überhaupt damals fließend; eine neue Anſchauung hierüber brachte Jeſus mit keiner geltenden Größe in augenſcheinlichen Widerſpruch; dagegen das pflichtgemäße Leben war durch das Geſetz und die ſich an das Geſetz anſchließende Überlieferung aufs peinlichſte bis in die kleinſten Einzelheiten hinein geregelt. Jede Änderung auf dieſem Gebiet wurde als Abfall von Moſe oder, was keineswegs leichter hingenommen wurde, als ſträfliche Gleichgiltigkeit gegen ein heiliges Herkommen beurteilt[1]. So ſehen wir denn auch wie der Widerſpruch gegen Jeſus bei ſeiner Stellung zum Geſetze beginnt und nur bei ſeiner letzten Verurteilung findet es der Hoheprieſter ratſam, den Meſſiasanſpruch Jeſu zur Sprache zu bringen, aber auch das erſt, nachdem ſich die Zeugen wegen ſeines Wortes gegen den Tempel nicht hatten einigen können (Marc. 14, 55—64).

Seit ſeiner Taufe durch Johannes lebt ja Jeſus in dem Gedanken, daß er der Meſſias, der künftige König des Gottesreiches iſt (Marc. 1, 10. 11. — 8, 29. 30); er weiß, daß dieſer Meſſias nach Pſ. 110, 1 zur Rechten Gottes ſitzen ſoll (Marc. 12, 36; 14, 62) und dereinſt auf des Himmels Wolken mit den Engeln erſcheinen, das Endgericht halten und ſein herrliches Reich auf Erden aufrichten wird (Marc. 8, 38—9, 1; 14, 62). Seinen Tod deutet er ſeinen Jüngern als das notwendige Mittel, dieſe Verheißung Gottes wahr zu machen (Marc. 8, 31 vergl. 38). So iſt es zu verſtehen, wenn er ſein Leben als Löſegeld zur Erhaltung

[1] Gottesreich und Geſetz verhalten ſich zu einander wie Haggada und Halacha. Die Haggada wechſelt, die Halacha bleibt. Vrgl. Schürer, Geſch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. II, 285: „während die Auslegung und Weiterbildung des Geſetzes eine verhältnismäßig ſtreng geregelte war, ſchaltete auf dem Gebiete der religiöſen Spekulation eine faſt zügelloſe Willkür.“ Wegen der Verbindlichkeit der Halacha ſ. Sanhedrin XI, 3 (Schürer II, 273 Anm. 75).

vieler bezeichnet (Marc. 10, 45 vrgl. Josephus Antiq. 14, 7, 1) und wenn er bei der Abendmahlseinsetzung an die mit seinem Tod vollendete Bundesschließung die Verheißung knüpft, dereinst im Reiche Gottes mit den Seinigen vereint von einem neuen Gewächse des Weinstocks zu trinken (Marc. 14, 24. 25)[1]. Demgemäß hat seine Predigt hauptsächlich den Zweck, seine Hörer für den Eintritt in dieses Gottesreich tauglich zu machen. Diesen Zweck hat Jesus mit dem Täufer Johannes gemein (Luc. 16, 16 = Mat. 11, 12). Tauglich zum Eintritt in Gottes Reich ist nur, wer im messianischen Gerichte bestehen kann. So ist Jesu Predigt vor allem Bußpredigt, bestimmt durch die Nähe des Gottesreiches (Marc. 1, 15. Luc. 13, 24—30).

In diesen Gedanken unterscheidet sich Jesus nicht grundsätzlich von der vorhergehenden Prophetie. Sein Messiasanspruch wäre, wenn keine weiteren Unterscheidungsmerkmale hinzukämen, wohl etwas Besonderes, aber nichts, was eine innere Eigenart seiner Predigt begründete. Daß Israel nur durch Gerechtigkeit in das Gottesreich eingehen kann, haben die Propheten seit Amos und Hosea immer wieder verkündigt (Amos 9, 8—15. Hosea 2, 6—23); dieser Gedanke hat die mosaische Gesetzlichkeit erst hervorgebracht, wie er jetzt durch Jesus eine neue Auffassung des pflichtmäßigen Lebens hervorbringt. In dem, was bisher besprochen wurde, liegt also nicht der Offenbarungscharakter der Predigt Jesu.

Aber hier kommt bei Jesus ein Gedanke zur Geltung, der nirgends in der vorchristlichen Welt durchgeführt und zum Grundsatz erhoben war. Durch die sittlichen Wirkungen der Predigt Jesu wird das Gottesreich nicht bloß wie durch Erfüllung einer notwendigen Bedingung ermöglicht, vielmehr wird es dadurch unmittelbar herbeigeführt und verwirklicht. In seiner Gerechtigkeit schaffenden Predigt erfüllt Jesus seinen Messiasberuf; in dieser Gerechtigkeit schafft er das Gottesreich. Nur so sind die Gleich-

[1] In der Abendmahlseinsetzung liegt also eine zweifache Wertschätzung des Todes Jesu vor: rücksichtlich des nun vollendeten und durch ihn keineswegs gestörten Lebenswerkes Jesu ist Jesu Tod das Opfer des Jer. 31 verheißenen neuen Bundes; rücksichtlich der noch ausstehenden Verheißung des Herrlichkeitsreiches ist Jesu Tod das notwendige Mittel ihrer Verwirklichung.

niſſe verſtändlich, in welchen er das Gottesreich mit der langſam, aber ohne Zuthun des Sämanns reifenden Frucht (Marc. 4, 26—29), mit dem aus dem Senfkorn erwachſenden Strauch oder mit dem Sauerteige vergleicht, der den ganzen Kuchen durchdringt (Luc. 13, 18—21); nur ſo kann er erklären, daß das Gottesreich einem im Acker verborgenen Schatz oder einer auch nicht leicht aufzufindenden Perle gleiche (Mat. 13, 44—46); nur ſo begreift man, wie das Gottesreich nicht äußerlich ſichtbar, ſondern inwendig in den Herzen der Menſchen vorhanden ſein ſoll (Luc. 17, 20. 21)[1], nur ſo endlich, wie durch Jeſu Sieg über die ſündigen Mächte das Gottesreich gekommen ſein kann (Luc. 11, 20).

Der Gedanke, daß das Gottesreich in der ſittlichen Wirkung Jeſu vorhanden iſt, bezeichnet jedenfalls die chriſtliche Offenbarungsthatſache. Wir erkennen in Jeſus den Meſſias, ſobald wir es in uns erlebt haben, daß er wirklich das Gottesreich den Menſchen gebracht hat. Aber was iſt denn nun dieſes Gottesreich? Die Gleichſetzung der ſittlichen Wirkung Chriſti mit dem verheißenen Gottesreich wird gegenwärtig häufig in der Weiſe erklärt, daß man nicht ſowohl von den Werken Jeſu, als von dem abſtrakten Begriffe eines Reiches ausgeht. So hat es Kant gethan, welchem die neuere Theologie in dieſem Punkte vielfach gefolgt iſt[2]. Man erklärt wohl, Jeſus könne ſich doch nicht als Bringer eines Reiches bezeichnen, wenn er nicht mindeſtens die Stiftung einer Gemeinſchaft im Auge habe, die eben durch gegenſeitiges ſittliches Handeln verbunden ſei. Aber ſo gewiß der Meſſias in der jüdiſchen Litteratur überall als Bringer des Gottesreiches gilt, ſo gewiß iſt er nirgends als Stifter einer Gemein-

[1] Luther hat dieſe Stelle richtig überſetzt. ἐντός iſt zwar manchmal = ἐν μέσῳ (vrgl. Meyer-Weiß z. d. St. Grimm s. h. v.); es iſt auch richtig, daß Jeſus ſchwerlich meint, in den Herzen der Phariſäer ſei das Gottesreich vorhanden. Aber die Worte μετὰ παρατηρήσεως, ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ verlangen als Gegenſatz die Bezeichnung eines Ortes, an dem das vorhandene Gottesreich nicht wahrnehmbar ſein kann. Die Rede muß mit Olshauſen hypothetiſch gefaßt werden: „wenn das Gottesreich zu euch kommt, kommt es nicht äußerlich ſichtbar, ſondern iſt in euch.“ Etwas Wortwidriges (B. Weiß) kann ich in dieſer Erklärung nicht finden.

[2] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück III ff.

schaft gedacht. Man kann die Gedanken vom Gottesreiche und vom Messias nur mißverstehen, wenn man sie von ihrem mütterlichen Boden, von der Vorstellung loslöst, daß Israel das Volk Gottes sei. Durch den Messias wird dem Volke Gottes die Herrschaft über die Welt gegeben, der Messias findet eine bestehende, längst bekannte Gemeinde vor.[1]

Aber ist nicht vielleicht auch gerade das ein Neues, Schöpferisches im Auftreten Jesu, daß er den Messiasgedanken von seiner nationalen Schranke gelöst und in eine bis dahin nicht vorhandene Verbindung gebracht hat? Zwei Gleichnisse namentlich sind schon frühe so gedeutet worden, als ob Jesus in ihnen den Vorzug des israelitischen Volkes in Frage ziehe. So ist das Gleichnis vom Festmahl (Luc. 14, 16—24 = Mat. 22, 1—14) ganz offenbar schon von Matthäus verstanden worden. Nachdem er geschildert hat, wie die erstgeladenen Gäste nicht zur Hochzeit des Königssohnes kommen wollen, fährt er V. 7 fort: „Der König erzürnte, schickte seine Heere aus, brachte jene Mörder um und zündete ihre Stadt an." Hier ist entschieden an den Fall Jerusalems zu denken und das Gleichnis soll den Übergang des Evangeliums von den Juden, denen es zuerst gepredigt ist, an die Heiden vorführen. Der nur bei Matthäus stehende Schluß (V. 11—14) zeigt dann an, daß auch die Heiden nicht unbesehen ins Gottesreich kommen. Aber bei Lucas fehlt die deutliche Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems und wenn statt dessen bei ihm anstelle der vielbeschäftigten und darum verhinderten Erstgeladenen die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen hereingeführt werden, so erinnert das nicht an den Gegensatz von Juden und Heiden, wohl aber an den Gegensatz von Gesunden und Kranken, den Jesus Mk. 2, 17 als Bild für Gerechte und Sünder gebraucht und besonders werden wir an den Bescheid erinnert, den Jesus Luc. 7, 22 den Abgesandten des Täufers zuteil werden läßt, wo auch die Armut neben allerhand körperlichen Gebrechen erscheint. In diesem Bescheid ist jedenfalls von der Bekehrung der Heiden nicht die Rede. Auch das Gleich-

[1] Weber, System der altsynagog. paläst. Theologie XXII, nam. § 86. Schürer, a. a. O. § 29.

nis von den böſen Weingärtnern (Marc. 12, 1—12) darf nicht auf das Verhältnis von Juden und Heiden zu Chriſtus bezogen werden, obgleich auch hier ſchon Matthäus durch Einſchaltung eines Verſes (21, 43) dieſe Deutung angebahnt hat. Er und die beiden andern Synoptiker ſagen am Schluſſe ausdrücklich, daß das Gleichnis den augenblicklichen Führern des Volkes gegolten habe (Mt. 21, 24; Mc. 12, 12 cf. 11, 27; 12, 13; Luc. 20, 19); das ganze Volk iſt nach der aus Jeſ. 5 bekannten Allegorie unter dem Weinberge zu verſtehen.[1]

Auf die Berufung von Heiden zum Gottesreich unter Ausſtoßung einzelner Iſraeliten bezieht ſich ſicher das Wort Jeſu Luc. 13, 28. 29 = Mat. 8, 11. 12, das aber damit die Linie der Prophetie nicht überſchreitet. Ebenſowenig iſt das Wort Luc. 4, 25—27 hier zu verwenden, das wohl eine zeitweilige Wirkſamkeit Jeſu auf heidniſchem Boden urſprünglich rechtfertigt, aber nicht ausſagen will, daß das Gottesreich nun den Heiden gegeben ſei. Ganz unmißverſtändlich iſt aber die Weiſung an die Jünger, nicht auf dem Weg der Samariter und Heiden zu gehen, ſondern ſich nur an die verlorenen Schafe des Hauſes Iſrael zu wenden. (Mt. 10, 5. 6.)

Auf Stiftung einer Gemeinſchaft iſt es alſo nicht zu beziehen, wenn Jeſus ſich als den Bringer des Gottesreiches weiß. In dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30—37) iſt freilich ausgeſprochen, daß barmherzige Liebe enger verknüpft als Volksgemeinſchaft und es wird dort zu ſolcher Verbindung gemahnt. Aber gerade in dieſem Gleichnis kommt das Wort Gottesreich gar nicht vor und Jeſus legt die Wahrheit ſeines Gedankens nicht dar durch Ableitung aus einem allgemeinem Begriffe, ſondern durch Hinleitung von einer immer wiederholbaren

---

[1] Die ſpätere Kirche hat noch andere Gleichniſſe gerne auf die Verſtoßung der Juden und die Annahme der Heiden gedeutet, ſo namentlich die Gleichniſſe vom Verlorenen Luc. 15 (vrgl. Tertullian de pudicitia 7—9). Auch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg wurde und wird ohne irgend welchen Anlaß im Gleichniſſe ſelbſt auf das Verhältnis von Juden und Heiden zum Gottesreiche bezogen (ſo Hilgenfeld, Scholten).

Erfahrung[1]. Auch wenn Jesus zeigt, daß in seinem Reiche der Einzelne durch Dienen, nicht aber durch Gewaltthätigkeit und Unterdrückung groß sein müsse (Marc. 10, 42—45), weist er bloß den Unterschied zwischen seinem Reich und den Weltreichen nach, ohne in eine Erörterung darüber einzutreten, ob seine Forderung dem Begriffe eines Reiches besser entspricht. Nur einmal spricht sich Jesus über gewisse notwendige Eigenschaften eines Reiches aus; da meint er aber nicht etwa Gottes Reich, sondern das Reich des Satan (Marc. 3, 24. = Mat 12, 25).

In zwei Gleichnissen über das Gottesreich kommt der Gedanke einer Gemeinschaft allerdings zum Ausdruck, im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mat. 13, 24—30) und im Gleichnis vom Netz (Mat. 13, 47—50). Die Gemeinschaft aber, von der hier die Rede ist, entspricht in keiner Weise der idealen Gemeinschaft der Gerechten, an die man bei dem Worte Gottesreich so gerne denkt, sondern gemeint ist das Zusammensein von Rettbaren uud rettungslos Verlorenen in dem Kreise der Sünder, an welche sich Jesus mit seiner Predigt wendet. Die übrigen Bilder für das Gottesreich (Samenkorn, Senfkorn, Sauerteig, Perle und Schatz im Acker) passen nicht zu der Vorstellung einer Gemeinschaft, überhaupt nicht zu der Vorstellung eines Reiches[2], wohl aber lehren sie uns, daß Jesus in den von seiner Person ausgehenden sittlichen Wirkungen das höchste Gut den Menschen zu bringen sich bewußt ist. Die langsam im Menschen reifende Gerechtigkeit ist die Seligkeit, die Jesus als Messias den Menschen bringt, er erfüllt seinen gottgegebenen Beruf, indem er die Menschen aus der Not der Sünde zu der Seligkeit der Gerechtigkeit hinführt.

2. Die Kehrseite der Anschauung, daß die Gerechtigkeit das

---

[1] S. mein „Ende des jüd. Staatswesens und Entstehung des Christentums" S. 320 (= Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 592). Wenn Jak. 2, 8 das Gebot der Nächstenliebe als νόμος βασιλικὸς bezeichnet wird, so liegt allerdings eine Beziehung von βασιλικὸς auf die V. 5 genannte βασιλεία nahe; doch kann auch hier der Ausdruck einfach das „Hauptgebot" bezeichnen. (So Grimm s. h. v.; Huther-Beyschlag und v. Soden z. d. St.)

[2] Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu S. 110.

höchſte Gut ſei, iſt die Beurteilung der Sünde als einer auf den Menſchen laſtenden Not. Jeſus verkehrt mit den Sündern. Dadurch unterſcheidet ſich ſeine Frömmigkeit ebenſo ſcharf von der regelrechten phariſäiſchen Frömmigkeit, wie ſich ſeine Anſchauung von dem gegenwärtigen Gottesreich von der herrſchenden Auffaſſung des Gottesreiches unterſchied. Das iſt Beweis genug, daß wir es hier nur mit einer andern Seite der Gottesoffenbarung in Chriſto zu thun haben. Jeſus muß ſich verteidigen, weil er mit den Sündern ißt (Marc. 2, 16. 17), weil er von einer übel beleumundeten Frau ſich ſalben läßt (Luc. 7, 36—50); er heißt ſeinen Zeitgenoſſen der Zöllner und der Sünder Geſelle (Luc. 7, 34); er verurteilt eine auf der That des Ehebruchs ertappte Frau nicht, ſondern mahnt ſie zur Beſſerung (Joh. 8, 1—11); er ſtellt geradezu das demütige Gebet des Zöllners, der ſeiner ſittlichen Mängel gedenkt, dem Gebet des Phariſäers als Muſter gegenüber, der ſeine Pünktlichkeit in der Leiſtung ceremonieller Übungen vor Gott zu rühmen wagt (Luc. 18, 9—14)[1]; und er erklärt, daß die Zöllner und Dirnen, die ſich durch die mächtige Geſtalt des Täufers zur Umkehr treiben ließen, eher in das Himmelreich kommen als die hochangeſehenen Frommen zu Jeruſalem, die ſich an dieſe Geſtalt nicht kehrten (Mat. 21, 28—32).

Jeſus berührt ſich hier mit der altteſtamentlichen Prophetie, wie ſie in der Reihe von Amos bis Jeremia vertreten iſt, inſofern, als er gegen die herrſchende Frömmigkeit ankämpft, weil ſie geringwertigen Handlungen die größte Wichtigkeit beimeſſe, während ſie die einfachſten Pflichten des Menſchen gegen den Menſchen mißachte. Jeſus verteidigt es, daß ſeine Jünger die herkömmlichen Faſten nicht einhalten (Marc. 2, 18—22), daß ſie den Sabbat nicht mit der üblichen Strenge feiern (Marc. 2, 23—28), daß ſie die Reinheitsvorſchriften übertreten (Marc. 7, 1—23), er beurteilt es als verwerfliche Heuchelei, wenn man mit ſeinem Almoſengeben, Beten und Faſten vor den Menſchen groß thut

[1] Vrgl. das Gebet des Nechunja ben Hakkana beim Hinausgehen aus dem Lehrhaus (Bacher, Agada der Tannaiten I S. 59).

(Mat. 6, 1—6, 16—18). Er verlangt kurze Gebete (Mat. 6, 7—8) und das von ihm gelehrte Gebet ist ein Muster der Kürze (Luc. 11, 2—4). Im Gegensatz gegen die herrschende Anschauung erklärt er die Unterstützung der Eltern für wichtiger als die Gabe an Gott (Marc. 7, 10—13); die Versöhnung mit dem Bruder ist ihm dringlicher als jedes Opfer (Mat. 5, 23—24); die Leistung des Zehnten an den Tempel ist unwichtig gegenüber der Übung des Rechtes, der Barmherzigkeit und Treue (Luc. 11, 42 = Mat. 23, 23). Ja, Jesus findet, daß das mosaische Gesetz nicht die Höhe der rein sittlichen Forderung innehält: es achtet auf äußere Reinheit, die doch religiös wertlos ist (Marc. 7, 15); es verbietet nur den Mord und doch ist schon Zorn und Scheltwort verwerflich (Mat. 5, 21—22); es gestattet den Eid, der die Unwahrhaftigkeit der Menschen als Regel voraussetzt (Mat. 5, 33—37); es erlaubt die Ehescheidung, die nach der Schöpferordnung Gottes verboten ist (Marc. 10, 1—12).

In dieser Beziehung setzt also Jesus die Arbeit der älteren Propheten fort. Schon bei Amos erklärt Gott dem sündigen Volke, daß Wallfahrten, Festfeiern, Opfer und Gesänge ihm nicht gefallen, wo das Recht nichts gilt und der Arme unterdrückt wird (5, 4—24). Bei Hosea (6, 6) ruft Gott: Barmherzigkeit gefällt mir und nicht Opfer, Gotteserkenntnis und nicht Brandopfer. Ebenso will nach Jesaja 1, 11—17 Gott nichts wissen von Opfer, Festfeier und Gebet, fordert aber innere Reinigung, Recht und Barmherzigkeit. Nach Micha (6, 6—8) kann Gott nicht durch Opfer, selbst nicht durch das Opfer des erstgeborenen Sohnes versöhnt werden, wohl aber fordert er Gehorsam; Übung der Liebe, Demut. Noch Jeremia tadelt das Vertrauen auf den Tempel Gottes und verlangt statt dessen Besserung des Lebens, Recht und Zucht (7, 1—11). Mit Jeremia verstummt aber diese Richtung[1]. Ihre Wiederbelebung durch Jesus ist merkwürdig

[1] Der Grund ist leicht einzusehen. In der Verbannung (Ezechiel, Deuterojesaja) giebt es keinen Opferdienst und keine Festfeier; Haggai und Sacharja treiben zum Neubau des Tempels; Maleachi, Joel und Deuterosacharja sind Vertreter des ausgeprägten Judentums, der erste des nomistisch, die beiden letzten des messianisch gerichteten.

genug[1]. Aber nirgends finden wir in der vorchriſtlichen Entwicklung einen Propheten, der ſich unter Abkehr von der herrſchenden Frömmigkeit der als verworfen geltenden Maſſe des Volkes zuwendet, um ſie aus ihrer Verworfenheit und Verlorenheit zu erretten.

Es handelt ſich nämlich durchaus nicht bloß darum, daß mit der Geltung eines falſchen Begriffes von Frömmigkeit auch der rechte Maßſtab der Beurteilung ſich begreiflicherweiſe verſchoben hatte. Wohl ſagt Jeſus den Schriftgelehrten und Phariſäern nach, daß ſie blinde Führer ſind, die ſelber den rechten Weg nicht ſehen (Mat. 23, 16. 24.—17. 19. 26), daß ſie Mücken ſeihen und Kameele verſchlingen (Mat. 23, 24), daß ſie den Anſpruch erheben, den Menſchen das Gottesreich zu erſchließen, aber in Wahrheit ſie am Eintritt in dasſelbe verhindern, ja daß ſie aus ihren Proſelyten nicht etwa Kinder Gottes, ſondern Kinder der Hölle machen (Mat. 23, 13. 15 — Luc. 11, 52). Alſo das ſteht Jeſus allerdings feſt, daß in der phariſäiſchen Frömmigkeit noch kein Grund zur Bevorzugung eines Menſchen gegeben iſt. Aber darum beſchönigt er doch keineswegs die Sünden der Zöllner und Dirnen, denen er in freundlichem Verkehr die Botſchaft des Himmelreiches bringt. Auch bei ſeiner Verteidigung dieſes Verkehrs geht er durchaus von der Anſchauung aus, daß er keineswegs bloß mit vermeintlichen, ſondern mit wirklichen Sündern zu thun hat.

Nun erklärt ſchon der Siracide (12, 1—7)[2]: wenn du wohlthuſt, beachte, wem du es thuſt. — Thue wohl dem Frommen und du wirſt Vergeltung finden, wo nicht von ihm, ſo doch vom Höchſten. Nicht ſoll ſein Gutes dem, der auf Böſes lauert, und dem, der für Barmherzigkeit nicht dankt. — — Nicht nimm dich des Sünders an (μὴ ἀντιλάβῃ τοῦ ἁμαρτωλοῦ). Verſage ihm das Brot —, damit

[1] Baldenſperger (a. a. O. S. 93 ff.) hat mit Recht darauf hingewieſen, daß die apokalyptiſch-meſſianiſch gerichtete Frömmigkeit überhaupt geneigt war, das Satzungsweſen geringer zu werten. In der Anwendung auf Jeſus S. 111 ff. ſcheint mir der Nachweis zu fehlen, weshalb denn nun Jeſus die von ihm als höchſtes Gut vorgeſtellte Gerechtigkeit gerade ſo und nicht anders ausprägt.

[2] S. meine „Entſtehung des Chriſtentums“ S. 32. 33 (= Stade II, 304. 305).

er dich nicht damit beherrsche. — — Auch der Höchste haßt die Sünder (καὶ ὁ ὕψιστος ἐμίσησεν ἁμαρτωλούς). — Der Pharisäismus hat sich nun die Anschauung des Siraciden nur teilweise angeeignet. Aber in Bezug auf das Verhalten zum Sünder ist er in derselben Richtung geblieben. Das sehen wir nicht nur aus dem Anstoß, den Jesus mit seinem Verhalten den Pharisäern giebt (Marc. 2, 16. Luc. 7, 32. 15, 2), sondern ebenso aus dem Talmud. Es kommt hier der Gegensatz von Chaberim und Amme-haarez d. h. der Gegensatz von Pharisäern und Volk im Land in Betracht[1]. Vor dem amhaarez beschäftigt man sich nicht mit der Thora (Pesachim 49 b); ihm hilft man nicht bei der Theurung (Baba-bathra 8 b); nach Demai 2, 3 darf man ihm weder etwas verkaufen noch von ihm kaufen, darf nicht bei ihm herbergen und ihn nicht mit seinem unreinen Gewand beherbergen. Nach Bikkurim 3, 12 darf der Priester nur einem Chaber die Erstlinge schenken. Es ist klar, was bei der Schroffheit dieses Gegensatzes der Vorwurf besagen wollte, Jesus sei φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν (Luc. 7, 34). Aus seinem Verkehr schloß man zurück auf ihn selbst.

Aber Jesus weiß, daß er als Arzt zu den Kranken und nicht zu den Gesunden gesandt ist (Marc. 2, 17). Indem er die Sünder als Kranke bezeichnet, die einen Arzt nötig haben, erklärt er die Sünde für eine Not, aus der man gerettet werden muß. Er weiß sehr wohl, daß die Sünde eine Herrschaft über die Menschen ausübt, der er sich nicht ohne Weiteres entziehen kann. Dieser Gedanke liegt deutlich ausgesprochen vor in dem Wort über den Rückfall in die Sünde (Luc. 11, 24—26): Der aus dem Menschen vertriebene unreine Geist findet draußen keine Ruhe und kehrt deshalb in sein früheres inzwischen gefegtes und geschmücktes Haus zurück. Diese Wohnung gefällt ihm so sehr, daß er noch sieben Genossen holt, die nun mit ihm in dem unglücklichen Menschen hausen. Man wird sich hinsichtlich dieser Stelle schwerlich mit dem Satze H. Holtzmanns (Handkommentar I, 141) be-

[1] Die Stellen der Mischna bei Schürer II, 319 f. und außerdem 331 ff. Dazu vrgl. Weber § 11.

freunden: „Die Stelle enthält eine förmliche Theorie der Dämonologie und ſchlägt jede Vermutung bloßer Akkomodation an Volksmeinungen, paraboliſcher Redeweiſe u. dergl. nieder.“ Gerade dieſe Stelle iſt im Unterſchied von vielen andern Stellen von Keil, Hofmann, Meyer, B. Weiß[1] paraboliſch verſtanden worden. Viele, die gerne an wunderbare Heilungen durch Jeſus glauben, werden es als etwas ſeiner Predigt durchaus Fremdartiges empfinden, daß er eine ſolche Theorie über den Rückfall in beſtimmte Krankheiten vorgetragen habe. Wenn dieſes Wort irgendwelchen Zuſammenhang mit der ſonſtigen Predigt Jeſu hat, ſo muß es vom ſittlichen Gebiet verſtanden werden. Es bedeutet ein Wehe über den Menſchen, der anfangs von der Knechtſchaft der Sünde befreit wieder unter dieſe Knechtſchaft zurückfällt. Dieſe unſelige Knechtſchaft der Sünde wird unter dem Bilde der Beſeſſenheit vorgeführt, da der Menſch unter die Herrſchaft böſer, in ſeinem Innern hauſender Dämonen kommt. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn ſagt der Vater: mein Sohn war tot und iſt wieder lebendig geworden, war verloren und iſt wieder gefunden worden (Luc. 15, 24. 32). Der Tote iſt willenlos, wirkungslos; das hier gebrauchte Bild will jedenfalls ſagen, daß der Gerettete nicht bloß vordem das Gute nicht thun wollte, ſondern daß er es nicht thun konnte. Wenn Jeſus ſomit mehrfach den Zuſtand des Sünders mit dem Zuſtande eines heilungsbedürftigen Kranken vergleicht, ſo iſt damit für die Deutung des Gleichniſſes vom großen Feſtmahl Luc. 14, 15—24 die Richtung gegeben. Die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen auf den Straßen und Gaſſen, an den Landſtraßen und Zäunen ſind die verachteten Ammehaarez gegenüber den reichen Chaberim, die Jeſu Wort nicht begehren, da ſie mit ihrem Satzungsweſen vollauf beſchäftigt ſind. Sie waren zuerſt geladen; von den

[1] S. Meyer-Weiß z. d. St. In ſeiner N. T. Theologie § 23 b ſchärft Weiß ein: „Indem hier die Beſeſſenheit zum paraboliſchen Gegenbild der Sünde gemacht wird, iſt dieſelbe keineswegs für einen bildlichen Ausdruck, ſondern gerade umgekehrt für eine Realität des natürlichen Lebens erklärt, aus deſſen Gebiet überall in den Parabeln die Analogie des höheren Lebens entlehnt ſind.“ Bei dieſer Auffaſſung iſt es nur ſchwer, ein Kriterium dafür zu finden, wo Jeſu Rede paraboliſch und wo ſie wirklich gemeint iſt.

Digitized by Google

allwärts gerühmten Frommen war ein Eingehen auf Jesu Bußpredigt zunächst zu erwarten, aber sie kamen nicht. Da wendet sich Jesus den Zöllnern und Sündern zu. Vielumstritten ist der Bescheid, welchen Jesus den zwei Boten des Johannes giebt (Luc. 7, 22. 23). Auch hier fragt es sich, ob die Heilung der Blinden, Lahmen, Aussätzigen und Tauben, die Erweckung von Toten als Wirklichkeit oder als Bild der Rettung aus der Sünde ursprünglich gemeint war. Exegetisch ist beides möglich; aber wer die sittliche Art der Predigt Jesu kennt, wird nicht zu der Annahme geneigt sein, daß Jesus dem Täufer, dessen mächtigen Bußruf er selber so hoch schätzt (V. 24—27), durch Hinweis auf äußere Heilwunder den Glauben an seine Messiaswürde kräftigen wollte.[1]

Hat also Jesus den von der Sünde geknechteten Menschen mit einem Kranken, vom Dämon Besessenen, verglichen, so verstehen wir es, wenn er das Dämonenaustreiben und Heilungenvollbringen als seine eigentliche Aufgabe ansieht (Luc. 13, 32). Diese Aufgabe stellt er auch seinen Jüngern (Mat. 10, 8), und bei ihrer Rückkehr erzählen sie ihm voll freudigen Stolzes, daß auch die Dämonen ihnen unterthan sind (Luc. 10, 17). Jesus aber sieht in solcher Heilung der an allerlei Sünde kranken Menschheit das deutliche Merkmal, daß mit seiner jetzigen Wirksamkeit das Reich Gottes den Menschen gegeben ist (Marc. 3, 23—26; Luc. 11, 20), ja, daß er selbst der Messias ist (Luc. 7, 22. 23).

Die Sünde ist aber nicht bloß die tiefste, sondern auch die allgemeinste Not der Menschen. Niemand ist gut außer dem einen Gott (Marc. 10, 18); verglichen mit ihm sind alle Menschen schlecht (Luc. 11, 13). Unter den fünf ursprünglichen Bitten des Jüngergebetes beziehen sich zwei auf die Sündennot (Luc. 11, 4). Das Gleichnis vom Schalksknecht[2] setzt voraus, daß alle Vergebung brauchen (Mat. 18, 23—35); während wir den Splitter aus dem Auge des Andern ziehen wollen, ist ein ganzer Balken in unserm Auge (Luc. 6, 41. 42). Jedes Unglück anderer soll

[1] S. die schöne Schilderung bei Keim, Leben Jesu II, 359. 360.

[2] Vrgl. das Gleichnis des Jose Hakkohen (Bacher, Tannaiten I, 73)

deshalb an die eigene Strafwürdigkeit erinnern (Luc. 13, 1—5). Wie die Gesamtheit und der Einzelne unter diese Gewalt der Sünde geraten sind, beachtet Jesus nur insofern, als er die Macht der Versuchung (Marc. 9, 43—48) und Verführung (Luc. 17, 1. 2) möglichst einschränken will; aber wie er hiebei die Andern zum Gebete mahnt (Luc. 6, 4, Marc. 14, 38, vrgl. Luc. 22, 31. 32), so schöpft er die Zuversicht bei seiner eigenen Rettungsarbeit hauptsächlich aus der Gewißheit, daß auch Gott sich über die Rettung des Sünders freut.

3. In der Sünderliebe Jesu offenbart sich nämlich das innerste Wesen Gottes einer Welt, die es bis dahin nicht kannte. Und diese Offenbarung vollzieht sich so, daß die Sünderliebe gleichzeitig als das Wesen Gottes und als der höchste Lebenszweck der Menschen unter einander geglaubt und anerkannt wird. Der sündersuchende Christus ist gleichzeitig höchste Gottesoffenbarung und höchstes Vorbild seiner Gemeinde. Diese Sünderliebe wird nur dann als das Wesen Gottes verstanden, wenn sie auch als der schöpferische Quell der neuen Gerechtigkeit begriffen wird. Indem Jesus den Sündern sich rettend zuwandte, hat er nicht nur den Willen Gottes voll geoffenbart, sondern auch den Menschen das Gottesreich gebracht.[1]

---

[1] Als Bringer des Gottesreiches ist Jesus der Messias (Marc. 8, 29—9, 1); auch die beiden Namen Gottessohn und Menschensohn weisen auf die Messiaswürde hin, wie die classische Stelle Marc. 14, 61. 62 beweist. Aber Gottes Sohn nennt sich Jesus als der letzte Gesandte Gottes, dem das Erbe des Gottesreiches verheißen ist (Marc. 12, 1—11) oder als der, welcher allein volle Gotteserkenntnis besitzt und dem in ihr alle Dinge vom Vater übergeben sind (Luc. 10, 21. 22). Dagegen als Menschensohn bezeichnet sich Jesus im Anschluß an Dan. 7, 13 (vrgl. Marc. 8, 38. 14, 62) und zwar meint er in vollem Einklang mit dem ursprünglichen Sinn der Danielstelle, daß erst in dem von ihm gebrachten Gottesreich der Mensch sich als sittliches Wesen im Unterschied von der tierischen Rohheit der Weltleute bewähre (Luc. 9, 58 cf. Luc. 13, 32), wie er auch dem weltflüchtigen Täufer gegenüber die echte Menschenweise einhält (Luc. 7, 33. 34). Über dieses „vor den philosophischen Bestrebungen des vorigen Jahrhunderts unerhörte" „moralische Humanitätsideal (Baldensperger S. 137) vrgl. meine Entstehung des Christentums S. 33. 57. 58. 213—218. 322 (= Stade II, 305. 329. 330. 485—490. 594).

Hier fassen sich alle Seiten der Betrachtung des Werkes Christi in eins zusammen.

a. Jesus entnahm auch für den Gedanken des sünderliebenden Gottes sein Bild der ihn umgebenden Menschenwelt. Aber zweimal (Luc. 15, 1—10) nimmt er ein Bild, bei dem das dem Menschen Verlorene keine Menschenseele, sondern ein sachliches Besitztum ist (ein Schaf, eine Drachme). Das dritte Mal (Luc. 15, 11—32) zeigt er allerdings einen verlorenen Menschen: aber nur ein Verhältnis giebt es in der natürlichen Welt, wo auch dem Sünder noch Liebe entgegengebracht wird, das Verhältnis eines Vaters zu seinem Sohne (Luc. 15, 20—24). Schon der Bruder des verlorenen Sohnes kann diese Sünderliebe seines Vaters nicht mehr begreifen (Luc. 15, 25—32).

Am meisten Vergleichungspunkte mit diesem Gottesgedanken Jesu bietet derjenige des Propheten Hosea (Vergl. Stade a. a. O. I, 579). Hosea schildert bekanntlich, wie Gott das sündige Israel, sein treuloses Weib, dennoch liebt und durch Strafen zur Buße leitet (Hosea 2, 2—23). Auch dort stellt die treue Liebe des Propheten seinem eigenen treulosen Weib gegenüber die treue Liebe Gottes seinem treulosen Volke gegenüber dar (Hosea 1, 2. 3; 3, 1—3; Stade I, 578 Anm. 2). Aber wie die Ähnlichkeit ist auch der Unterschied handgreiflich. Bei dem altisraelitischen Propheten handelt es sich gemäß seiner Zeitstellung um das Verhältnis Gottes zu seinem Volk, bei Jesus um das Verhältnis Gottes zum Einzelnen; bei Hosea ist die Treue gegen das treulose Weib nur eben ein seiner persönlichen Erfahrung entnommenes Bild für Gottes Treue gegen Israel; dagegen wird in der Sünderliebe Jesu die Sünderliebe Gottes unmittelbar wirksam: Jesus rettet dieselben Sünder, die Gott retten will.

Aber wie er selber mit seiner Sünderliebe gegen die gewohnte Übung verstößt, so stößt auch dieser Gottesgedanke auf heftigen Widerspruch[1]. Das zeigt schon die Einführung des Bruders des verlorenen Sohnes, dem klar gemacht werden muß, daß er sich über die Errettung seines Bruders zu freuen hat

[1] Vrgl. Weber a. a. O. S. 149. 150.

(Luc. 15, 25—32). Ausführlich zeigt Jeſus in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, die zu verſchiedener Zeit geworben, doch ſchließlich denſelben Lohn erhalten, daß es zu Gottes Güte paßt und ſeiner Gerechtigkeit nicht widerſpricht, wenn er noch ſpät die Sünder zur Buße und damit zum Gottesreiche führt (Mat. 20, 1—16). Ein ander Mal zeigt er aus der Erfahrungsthatſache, daß die geretteten Sünder ihm mehr Liebe erweiſen, als die von ihm gewonnenen Frommen, daß Gott ihnen wirklich ihre große Schuld vergeben hat (Luc. 7, 36—50). Es iſt übrigens nicht unwichtig, darauf hinzuweiſen, daß Jeſus hier Bedenken ſolcher Anhänger oder wenigſtens Zuhörer zu heben ſucht, die aus den phariſäiſch gerichteten Kreiſen ſtammen.

Den Gott, der die Sünder aus ihrer Not retten will, darf man nicht durch Beharren in der Sünde oder durch Rückfall in ſie verletzen: ihn muß man fürchten, aber nicht böſe Menſchen (Luc. 12, 4—7), auch nicht irdiſche Not (Luc. 12, 22—31), das höchſte Gut, das Reich Gottes, gibt ja Gott den Seinigen (Luc. 12, 32). Wie ein Vater nicht ſtatt Brotes einen Stein, ſtatt eines Fiſches eine Schlange, ſtatt eines Eies einen Skorpion giebt, ſo erhört auch Gott das anhaltende Gebet ſeiner Frommen (Luc. 11, 5—13. 18, 1—8). Das Vertrauen auf die Liebe Gottes giebt dem Menſchen eine Kraft, ſtark genug, um Berge in's Meer zu ſtürzen (Marc. 11, 23. 24). Solche Kraft iſt hauptſächlich nötig für den ſittlichen Kampf, worauf auch der anſchließende Vers (25) deutlich hinweiſt. Die Liebe Gottes, die den Sünder rettet, findet auch am Grabe kein Ende: der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs iſt kein Gott der Toten (Marc. 12, 18—27). So iſt Gottes wichtigſte Eigenſchaft die Barmherzigkeit, die ſich ſchon darin kundthut, daß Sonnenſchein und Regen dem Böſen wie dem Guten geſchenkt wird (Luc. 6, 35. 36 = Mat. 5, 45. 48). Nach der in Jeſu Wirken anſchaulichen Sünderliebe Gottes hat ſich alſo die ganze Gottesanſchauung umgeſtaltet[1].

[1] Gottes treue Liebe und die ihr entſprechende Pflicht des Gottvertrauens ſind freilich Grundgedanken der altteſtamentlichen Religion, durch welche ſie ſich als Offenbarungsreligion von den heidniſchen Religionen unterſcheidet. Aber dieſe Gedanken ruhen hier auf dem Naturgrund, daß Jahwe der Gott

b. Ebenso gestaltet aber die Sünderliebe Jesu das ganze bisher giltige Lebensideal in bedeutsamster Weise um. Weil die Sünde ihm die tiefste Not ist, fordert Jesus vor allem Kampf gegen sie. Kein Unrecht, das man ihnen zufügt, darf seine Jünger zur Gewalthat verführen (Luc. 6, 29. 30 = Mat. 5, 38—42); lieber scheiden sie sich von den nächsten Angehörigen (Marc. 3, 21, 31—35. Luc. 9, 61. 62; 14, 25—33; 12, 51—53), opfern Hab und Gut (Mat. 13, 44—46; Marc. 10, 17—30), verzichten auf Hand, Fuß und Auge (Marc. 9, 43—48), ja auf das irdische Leben (Marc. 8, 34—37), als daß sie sich durch Sünde vom höchsten Gute losreißen lassen. Und die Sünderliebe Jesu treibt sie, auch andere vor Sünde zu bewahren (Luc. 17, 1), vor allem die Kinder (V. 2). Denn nur der kann ins Himmelreich kommen, aus der Sünde gerettet werden, der sein Leben gleichsam von vorne anfängt (Mat. 18, 3); das Kind steht noch nicht unter der Knechtschaft der Sünde (Marc. 10, 13—16). Sonst gilt die Regel, daß man die andern so beurteile und behandle, wie man von Gott beurteilt und behandelt zu werden hofft. Man soll vergeben, wie man von Gott Vergebung erhofft (Mat. 18, 21—35; Marc. 11, 25; Luc. 11, 4), soll nicht richten, damit man nicht gerichtet wird, soll geben um Gaben zu empfangen (Luc. 6, 37. 38). Ebenso wird Feindesliebe gefordert, da auch Gott seinen Feinden, den undankbaren und bösen Menschen gütig sei (Luc. 6, 27—36). Zur Versöhnlichkeit wird ermahnt, da man sich mit seinem Widersacher auf dem Weg zum Richter befinde (Luc. 12, 54—59): es ist dies nur die Kehrseite der Mahnung zu vergeben, damit man Vergebung empfange. Da nur der Barmherzige Barmherzigkeit hoffen darf, muß der Gedanke an die eigene Schuld zur Wohlthat an andern treiben (Gleichnis vom ungerechten Haushalter Luc. 19, 1—9)[1]. Jede Liebespflicht versteht sich also von selbst

---

Israels ist. Mit dem Drängen der Propheten auf sittliche Reinheit erfahren sie allmählich eine Umgestaltung, die ihr Ziel eben erst in der Offenbarung in Christo erreicht, derzufolge sich Gottes Liebe in der Hinführung des Sünders zum höchsten Gute, der sittlichen Vollkommenheit erweist.

[1] S. meine Entstehung des Christentums S. 312. 313 (= Stade II, 584. 585).

für den, der Gottes Vergebung hofft, und ihre Nichterfüllung genügt zu Gottes Verwerfungsurteil (Matth. 25, 31—46; Luc. 10, 25—37; 16, 19—31). So beſteht die Größe der Jünger Chriſti nicht im Herrſchen, ſondern im ſelbſtloſen Dienen (Marc. 10, 41—45). Sie haben für die andern zu ſorgen, wie der Schaffner für ſeine Mitknechte in der Abweſenheit des Herrn (Luc. 12, 42—48). Alle Gaben müſſen treu im Dienſte Gottes verwaltet und ausgenützt werden (Luc. 16, 1. 2; 19, 11—27); aber weder der Ruhm der Frömmigkeit noch die Luſt am Erwerb dürfen zum Handeln treiben (Mat. 6, 1—6; 16—18; Luc. 12, 13—21, 33. 34; 16, 13). Der ganze Ernſt der Lebensaufgabe ſpiegelt ſich in dem Bilde, demzufolge die Jünger ſein ſollen wie Knechte, die des Nachts wachend und mit brennenden Fackeln den vom Feſte heimkehrenden Herrn erwarten (Luc. 12, 35—40); aber trotz dieſes Ernſtes kann Jeſus ſeine armen, hungernden, weinenden, von aller Welt gehaßten Jünger ſelig preiſen: ſie haben in ihm und durch ihn etwas, was alle Schätze der Welt übertrifft und alle Leiden der Erde als geringwertig erſcheinen läßt: das Evangelium von der Sünderliebe Gottes und das Ideal eines in vergebender, helfender Liebe ſeligen Lebens (Luc. 6, 21—23).

III. Paulus.

a. Paulus[1] hat bei ſeiner Bekehrung durchaus nicht mit ſeinem ganzen früheren Glauben gebrochen. Er weiß (2. Cor. 1, 20) daß die altteſtamentlichen Verheißungen in Chriſtus ihre Beſtätigung und Erfüllung empfangen. Sie ſind Abraham (Gal. 3, 8; Röm. 4, 13. 17) und dem jüdiſchen Volke (Röm. 3, 2. 9, 4) gegeben und faſſen ſich zuſammen in der Verheißung des Gottesreiches, des erſehnten Ziels (1. Theſſ. 2, 12; Col. 1, 13), zu welchem nur rechtſchaffene Menſchen gelangen (1. Cor. 6, 9. 10; Gal. 5, 21). Denn nicht Speiſe und Trank iſt die Herrlichkeit dieſes Reiches — das vergeht mit dem vergänglichen Fleiſch und

[1] Als nicht von Paulus herrührend bleiben von der folgenden Unterſuchung ausgeſchloſſen: der 2. Theſſalonicherbrief, der Epheſerbrief und die Paſtoralbriefe. Den Koloſſerbrief halte ich für überarbeitet.

Blut (1. Cor. 15, 50. 6, 13) —, sondern Gerechtigkeit, die aber nicht bloß in Worten, sondern auch in wirksamer That besteht (1. Cor. 4, 20), Friede und Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17). Dieses Gottesreich verwirklicht sich voll erst bei der Erscheinung des Messias in den Wolken (1. Thess. 4, 15—17); seine Jünger werden daran teilhaben (1. Thess. 3, 13; 1. Cor. 15, 23); zu diesem Zweck werden die toten Jünger erweckt und die lebenden verwandelt (1. Thess. 4, 16; 1. Cor. 15, 23. 49—52; Philp. 3, 20. 21; Col. 3, 4). Sie werden mit ihm herrschen und richten (1. Cor. 4, 8; 6, 2. 3; Röm. 5, 17); dann wird auch die Kreatur frei von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (Röm. 8, 19—22). Diese Herrschaft des Messias dauert bis zur Niederwerfung aller Feinde, dann übergiebt er sie dem Vater (1. Cor. 15, 25—28). Um die Bürger des Gottesreiches von den Verlorenen zu scheiden, bringt aber die Erscheinung des Messias vor allem das Gericht (1. Thess. 1. 10. 5, 2. 3; 1. Cor. 4, 5. 11, 32—34; 2. Cor. 5, 10; Röm. 2, 5. 6; 13, 2; 14, 10—12).

b. In diesen Anschauungen stimmt Paulus durchaus mit der Auffassung Jesu überein. Während nun aber Jesus schöpferisch frei das Wesen der Gerechtigkeit des Gottesreiches und ebendamit das Wesen Gottes selbst in seinem sünderliebenden Thun und Reden offenbart, untersucht der nur nachschaffende Paulus mühsam und sorgsam die Wege, auf welchen der Mensch zu der Gerechtigkeit des Gottesreiches zu kommen vermag[1]. Zunächst bot sich ihm als ein solcher Weg die Erfüllung des mosaischen Gesetzes (Gal. 3, 21). Dieses Gesetz stammt vom Sinai (Gal. 4, 24) und verspricht Leben dem, der es hält (Gal. 3, 12; Röm. 2, 13; 10, 5); es verflucht aber jeden, der es nicht hält (Gal. 3, 10). Der Jude ist stolz auf dieses Gesetz, das ihn Gottes

[1] Es ist ein Erfolg der durch Baurs Forschung angeregten wissenschaftlichen Erkenntnis des N. T., wenn heute der Satz in Baurs Paulus (2. Aufl. von Zeller 1866 I, 6) veraltet und als falsch erwiesen ist: „daß das Christentum, was es seiner universellen historischen Bedeutung nach ist, erst durch den Apostel Paulus geworden ist, ist unleugbare historische Thatsache". Vrgl. auch die heute seltsam klingende Auffassung des urchristlichen Gemeindeglaubens II, 134.

Willen lehrt, um des willen er ſich als Wegweiſer der Blinden fühlt (Röm. 2, 18—20). Dieſes Geſetz iſt gewiß etwas Herrliches (2. Cor. 3, 7); es iſt heilig, gerecht und gut (Röm. 7, 12) Freilich betrachtet Paulus daneben (Gal. 4, 4. 9. 10) die Feier der vom Geſetz beſtimmten Feſte als ein Geknechtetſein unter die Elemente der Welt; er findet ferner ein Zeichen der Minderwertigkeit des Geſetzes auch darin, daß es nicht von dem einen Gott, ſondern von den vielen Engeln ſtammt, die es deshalb durch einen Vertreter gaben (Gal. 3, 19). Wenn Paulus (Gal. 5, 14; Röm. 12, 8. 9) alle Gebote im Gebot der Nächſtenliebe zuſammenfaßt, ſo hat er das ohne Zweifel durch urchriſtliche Lehrüberlieferung empfangen. Strengſtens hält er aber daran feſt, daß die Beſchneidung als Abzeichen des geſetzlichen Judentums zum Halten des ganzen Geſetzes verpflichte (Gal. 5, 3).

Nun iſt aber der Mangel dieſes Geſetzes, daß ihm zwar die Abſicht innewohnt zum Leben zu führen, aber nicht die Kraft (Röm. 7, 10; Gal. 3. 21). An dieſer Schwäche leidet das Geſetz durch das Fleiſch (Röm. 8, 3). Hier begegnet uns nun bei Paulus dieſelbe tiefe Auffaſſung des Sündenelendes wie bei Jeſus und demgemäß das Verlangen nach der eben durch Chriſtus gebrachten Erlöſung. Röm. 7, 5 ff wird geſchildert, wie in dem fleiſchlichen Menſchen (V. 14) die Leidenſchaften gerade durch das Geſetz lebendig werden, ſofern erſt das Verbot die böſe Luſt wirkt (V. 7). Aus eigenſter Lebenserfahrung ſchildert Paulus die Unſeligkeit des Menſchen, der innerlich zwar dem Geſetze Gottes zuſtimmt, aber keine Kraft hat, ſeine Glieder dem Dienſte der Sünde zu entziehen (Röm. 7, 15—23). Alſo die im Geſetz geſuchte Gerechtigkeit wird durch das Geſetz nicht erreicht (Röm. 9, 31). Durch das Geſetz kommt nur Erkenntnis der Sünde (Röm. 3, 20). Erſt das Geſetz macht alſo aus der Sünde eine Schuld (Röm. 4, 15; Gal. 3, 19); es ſteigert das Sündenelend ſtatt es zu mindern (Röm. 5, 20; 7, 13); durch das Geſetz gewinnt die Sünde ihre Kraft (1. Cor. 15, 56). So weckt es das Verlangen nach einem Erlöſer (Röm. 7, 24), wird alſo ein Erzieher auf den Meſſias (Gal. 3, 24). Übrigens wirkt auch bei den Heiden das Gewiſſen ein ähnliches Schuld- und Schwächebewußtſein (Röm. 2, 14).

Der Grund dieser Schwäche ist die Fleischesnatur (σάρξ) des Menschen (Röm. 8, 3)[1]. Das Denken der σάρξ ist feindselig gegen Gott, sie kann sich nicht unter Gottes Gesetz fügen (Röm. 8, 7). Der fleischliche Mensch kann Gottes Gesetz nicht erfüllen (Röm. 7, 14). Im Fleische wohnt nichts Gutes (7, 18). Das Fleisch widerstrebt dem Geist (Gal. 5, 16. 17); seine Wirkungsweisen sind die verschiedensten Laster, die von Gottes Reich ausschließen (Gal. 5, 19—21). Im Fleische lebend kann man Gott nicht gefallen (Röm. 8, 8) und geht dem Tode entgegen (V. 13). Vollkommen gleichbedeutend mit σάρξ steht auch der Ausdruck Leib (σῶμα). Von seinen Lüsten (ἐπιθυμίαι) ist Röm. 6, 12 die Rede, die πράξεις τοῦ σώματος Röm. 8, 13 sind offenbar dasselbe was Gal. 5, 19 τὰ ἔργα τῆς σαρκός heißt. Dreimal (Röm. 6, 6; 7, 24; 8, 23) ist der Leib so sehr als Träger der Sünde gedacht, daß eine Befreiung aus der Sünde nur als Erlösung vom Leibe verstanden wird. Auch die Glieder (τὰ μέλη) werden statt des Fleisches oder Leibes genannt, Röm. 6, 13. 19 nur als Werkzeuge der Sünde; 7, 5 als Wirkungsort der Sünde im Menschen; endlich 7, 23 wird ausdrücklich das Gesetz der Sünde in den Gliedern als dem Gesetze der Vernunft entgegenarbeitend und den Menschen unter sich knechtend gekennzeichnet. Es ist ganz unfraglich, daß hier die Terminologie der an Plato sich anschließenden Philosophie von Paulus übernommen ist, welche die Körperwelt als Trägerin der Vergänglichkeit und Sünde betrachtete. Aber es fragt sich, ob Paulus diese Sündhaftigkeit des Fleisches als etwas seit der Schöpfung Bestehendes und ob er sie als unabänderlich fortdauernd ansieht. Für ihn gipfelt jedenfalls diese ganze Anschauungsreihe in dem Gedanken, daß der Mensch unter

[1] Ich kann der Anschauung Wendts (die Begriffe von Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch 1878) nicht beitreten, wenn er unter σάρξ (im religiösen Sprachgebrauch) auch bei Paulus den ganzen Menschen, sofern er ohnmächtige Kreatur ist, verstehen will. Dagegen entscheiden die Stellen, an denen σῶμα und μέλη für σάρξ eintritt und in denen das Fleisch unmittelbar als das böse Princip im Menschen genannt ist. Aber Paulus gebraucht eine nicht von ihm ausgeprägte Terminologie und meint gewiß nicht, daß die Sünde in der Sinnlichkeit aufgehe. S. Weiß, n.t. Theologie § 68 a.

einer zum Tode führenden Sündenknechtſchaft ſteht. In dieſer grundlegenden Erfahrung ſtimmt Paulus durchaus mit Jeſus überein.

Paulus leitet nun dieſes Sündenelend deutlich von der erſten Schuld der Menſchen ab und zwar führt er es nicht auf die zuerſt verführte Eva (2. Cor. 11, 3), ſondern auf Adam zurück (Röm. 5, 12. 14)[1]. Adams Sünde wird mit dem Todesverhängnis über ihn und ſeine Nachkommen beſtraft (Röm. 5, 15. 18; 1. Cor. 15, 22) und zwar trifft der Tod auch die Nachkommen ſelbſt dann, wenn ſie keine Sünde gethan haben, die ihnen angerechnet werden kann (Röm. 5, 13. 14). Geſündigt haben ſie alle auf Grund des Todesverhängniſſes (Röm. 5, 12 cf. IV Eſra III, 7. 8)[2]. Die Sterblichkeit iſt es offenbar, was die Fleiſchesnatur ſündig macht (Röm. 6, 12; 8, 11; 2. Cor. 4, 11). Durch den Ungehorſam des einen Menſchen wurden ſomit die vielen thatſächlich zu Sündern gemacht (Röm. 5, 19). Daß Paulus nicht vor dem Gedanken zurückſchreckt, Gott ſtrafe die Sünde durch neue Verſtrickung in Sünde zeigt ſeine Ausführung über die Entſtehung der heidniſchen Laſter (Röm. 1, 18—32). Dreimal (V. 24. 26. 28) kehrt hier der Satz wieder παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός (sc. εἰς ἀκαθαρσίαν· εἰς πάθη ἀτιμίας· εἰς ἀδόκιμον νοῦν). So beſtraft Gott die Heiden, weil ſie die ihnen geſchenkte Gotteserkenntnis nicht in der rechten Weiſe verwertet haben (V. 21—23. 25. 28). Als Strafe kann aber die Sünde nur gedacht werden, wo man ihre Macht als eine ſchwer auf dem Menſchen laſtende Not empfindet.

c. Der in der Sünde gefangenen Menſchheit fehlt nun vor allem die frohe Zuverſicht, aus dieſem Zuſtand der Sünde einſt loszukommen und die erſehnte Gerechtigkeit zu erreichen. Dieſe Zuverſicht bringt ihr nun nach dem Evangelium des Paulus der Meſſias. Dieſer Meſſias wird ja noch vom Himmel her zu Gericht und Herrſchaft erwartet (ſ. oben III a); aber er iſt auch der

---

[1] B. Weiß (N. T. Theologie § 68 b Anm. 6) ſcheint mir hier gegen Pfleiderer durchaus im Recht zu ſein.

[2] Theol. Litteraturztg. 1890 Nr. 17 S. 321 meine Anzeige von Völter.

Verheißnng gemäß als Sohn Davids nach dem Fleisch (Röm. 1, 2. 3) von einem Weibe geboren (Gal. 4, 4). Daß aber der so Geborene wirklich der Messias war, ist durch seine Auferweckung von den Toten erwiesen (Röm. 1, 4). Dadurch ist also für Paulus nicht bloß das jetzige Sein des Messias zur Rechten Gottes (Röm. 8, 34)[1] und seine zukünftige Erscheinung in Herrlichkeit (1. Thess. 1, 10) ermöglicht und sicher geworden; für Paulus ist dadurch auch verbürgt, daß dieser Sohn Davids nach dem Fleisch in Kraft ein Sohn Gottes war κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, daß also in ihm etwas lebte, was über das sterbliche, sündige Fleisch hinausragte.

Für das Evangelium des Paulus war nur eine Thatsache von allen irdischen Schicksalen Jesu von entscheidender Bedeutung: Der Kreuzestod (1. Cor. 2, 2, vergl. 2. Cor. 5, 16). Dieser Kreuzestod des Messias hebt nämlich den Fluch auf, welchen das Gesetz über seine Uebertreter verhängt. Das geschieht folgendermaßen. Das Gesetz verflucht jeden Gekreuzigten (Gal. 3, 13. Deut. 21, 23). Gott hat sich aber an diesen Fluch des Gesetzes so wenig gekehrt, daß er den gekreuzigten Jesus durch die Auferweckung als den Messias herrlich dargethan hat (Röm. 1, 4). Also ist der Messias des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4). Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns (Gal. 3, 13). Deutlicher konnte Gott nicht darthun, daß er den Gesetzesfluch nicht achte, indem er den Messias diesem Fluch unterwarf. Das Gesetz, das den Messias verurteilte, hatte über sich selbst das Urteil gesprochen und so galt sein Urteil über die andern nicht mehr[2]. Aber der Messias, der zu gunsten

[1] Wegen der jüdischen Vorstellung, daß der bei Gott befindliche Messias schon vor seiner herrlichen Erscheinung das Heil der Gerechten wirke, s. meine Entstehung des Christentums S. 214. 215 (= Stade II, 486. 487). Soviel ich sehe, fehlt dieser Punkt des Messiasglaubens in der Darstellung Schürers (a. a. O. II § 29 S. 445).

[2] Während Paulus an dieser Stelle seine Auffassung des Todes Jesu ohne Bild ausspricht: denn nach Röm. 7, 5 ff. war der Gesetzesfluch für ihn eine sehr drückende Wirklichkeit: sind die übrigen Äußerungen des Apostels über den Wert des Todes Christi allerdings als bildliche Bezeichnungen der Heilsthatsache gemeint. Am nächsten mit der Galaterstelle berührt sich Col. 2, 14,

der Seinigen den Fluchtod am Kreuze ſtarb, hat ihnen ebendamit einen Beweis ſeiner Liebe gegeben (Gal. 2, 20). Hier berührt ſich wieder die Anſchauung des Paulus mit der Jeſu (Mark. 10, 42—45). Und mit der Aufhebung des Geſetzesfluches durch den Kreuzestod des Meſſias iſt nicht bloß eine einzelne Seite des Sündenelendes gehoben: Gott offenbart ſeine Liebe den ſündigen Menſchen, indem er durch den Kreuzestod ſeines Sohnes den Geſetzesfluch zu nichte macht und in der Gewißheit der Liebe Gottes iſt auch die Gewißheit der Rettung aus dem jetzigen Elend der Sünde gegeben (Röm. 5, 8. 9; 8, 31. 32).

Dieſe Rettung iſt nun freilich nur möglich, wenn irgendwie die durch Adams Schuld hervorgerufene Sündhaftigkeit der σάρξ aufgehoben wird. Paulus bildet hier einen Gedanken ähnlich dem von der Aufhebung des Geſetzesfluches durch den vom Geſetz verfluchten Meſſias. Der Meſſias, der keine Sünde kannte (2. Cor. 5, 21), kam in Gleichheit des ſündigen Fleiſches und verurteilte ebendadurch die Sünde im Fleiſch, damit die Gerechtigkeitsforderung des Geſetzes durch die Gläubigen erfüllt würde (Röm. 8, 3). Indem alſo der ſündloſe Meſſias Fleiſchesnatur hatte, that Gott dar, daß die σάρξ fortan kein Hindernis der Gerechtigkeit ſei. „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht, auf daß wir würden Gottes Rechtſchaffenheit durch ihn.“ Hier will der ſcharfe Ausdruck ἁμαρτίαν ἐποίησεν ſagen, daß Jeſus auch σάρξ ἁμαρτίας an ſich hatte (Röm. 8, 3), die aber bei ihm nicht zur Thatſünde wurde. Vom Tode Chriſti iſt in dieſem Verſe (2. Cor. 5, 21) nicht die Rede. Das iſt nun der Gedankenkreis, aus dem heraus ſich die Liebe zu dem um unſertwillen arm gewordenen (2. Cor. 8, 9) und ſich zur Knechtsgeſtalt erniedrigenden Meſſias (Philip. 2, 6—8) erklärt und um deswillen Paulus mehrfach den Gehorſam Chriſti

---

wonach Chriſtus die gegen uns zeugende Handſchrift an das Kreuz nagelte. Das Bild des Paſſahlamms 1 Cor. 5, 7 lag nahe wegen des Todestages Jeſu, wegen der Befreiung aus der Knechtſchaft der Schuld, wegen der beſondern Art der jüdiſchen Feſtfeier. Das Bild von dem Opfer am Verſöhnungstag Röm. 3, 25 mochte Paulus deshalb beſonders zuſagen, weil er als Jude in dieſem Opfer zeitweilig gefunden hatte, was ihm der Kreuzestod des Meſſias dauernd gewährte.

(Philip. 2, 8; Röm. 5, 19; Gal. 4, 4) betont. Die Bürgschaft für die Wahrheit dieser Gehorsamsleistung oder dafür, daß in Christus ein Geist der Heiligkeit vorhanden war, gibt dem Apostel die Thatsache der Auferstehung Christi (Röm. 1, 4). Für das Denken des Paulus schließt aber auch die Erscheinung des sündlosen Messias im Fleisch nicht bloß die Möglichkeit einer Rettung aus der Sünde in sich, sondern den offenbaren Liebeswillen Gottes, diese Rettung zu vollbringen.

d. Es ist nun verständlich, daß Paulus, der sich als Gegenstand der Sünderliebe Gottes und Christi weiß, das in dieser Sünderliebe gegebene Heil anschaulicher und ausführlicher schildert als Christus, der den Gedanken der Sünderliebe erst offenbart und verteidigt. Das nächste Ziel der Erlösungsthat des Messias ist nun die Rettung vom Zornesgericht (1. Thess. 1, 10). Da nun bei diesem Gericht nach allen paulinischen Stellen (1. Cor. 4, 5; 2. Cor. 5, 10; Röm. 2, 5. 6; 1. Cor. 11, 32; Röm. 13, 2; 14, 10—12) Gedanken und Werke eines Menschen auf ihre Güte und Verwerflichkeit geprüft werden, so kommt es bei der Erlösung offenbar vor allen Dingen an auf die wirksame Befreiung von der Sündenmacht[1]. Daher begegnet uns bei Paulus von den frühesten bis den spätesten Briefen immer wieder die frohe Zuversicht, daß der treue Gott, der sein gutes Werk in einer Gemeinde begonnen hat, es durchführen und sie bei der Wiederkunft des Herrn in untadliger Heiligkeit vor dem Richterstuhle darstellen wird. Dieser Gedanke ist ganz unmißverständlich ausgesprochen 1. Thess. 3, 12—13; 5, 23; 1. Cor. 1, 8. 9; Philipp. 1, 6; 9—11. Nach Gal. 5, 5. 6 bildet den Gegenstand der christlichen Glaubenshoffnung die Gerechtigkeit, die in thätiger

[1] Pfleiderer (Paulinismus S. 224. 263) will nur in der Gal. 6, 7. 8 hervorgehobenen Congruenz von Aussaat und Ernte den sittlichen Kern der sonst bei Paulus vorgetragenen jüdischen Vergeltungslehre erblicken. Es scheint mir gewagt, eine sämtlichen neutestamentlichen Schriften gemeinsame Anschauung als jüdische Voraussetzung zu kennzeichnen. Auch B. Weiß (N. T. Theologie § 98 c) vermittelt den Gerichtsgedanken mit der Rechtfertigungslehre in einer m. E. die Glaubenszuversicht nur gefährdenden Weise. So schadet man dem reformatorischen Gedanken, dem man doch dienen will.

Liebe zur Erſcheinung kommt. 2. Cor. 1, 22. 5, 5 heißt der den Chriſten geſchenkte Gottesgeiſt das Unterpfand des Heils (ὁ ἀρραβών). Offenbar iſt damit die durch den Glauben bereits in ihnen vollzogene innere Umgeſtaltung als Bürgſchaft der ihnen verheißenen ſittlichen Vollendung gemeint. Röm. 6, 14 ſagt der Apoſtel: Die Sünde wird nicht mehr über euch herrſchen. Namentlich aber kommt hier noch Röm 5, 15—21 in Betracht[1]. Aus den hier gegebenen Vergleichungen geht jedenfalls ſicher hervor, daß nach der Anſchauung des Paulus ſich an Chriſtus ebenſo Leben und Gerechtigkeit anſchließt, wie an Adam Tod und Sünde. Wie die dem Tode verfallene Menſchheit wirklich auch allgemein der Sünde verfiel, ſo wird ſich auch die mit dem ewigen Leben beſchenkte Menſchheit in thätiger Gerechtigkeit bewähren. Dieſe Gerechtigkeit kommt aber nur zuſtande auf Grund des durch Chriſtus geſchenkten Lebens, wie die Sünde der Menſchen auf ihrer durch Adam herbeigeführten Sterblichkeit beruhte. Paulus betont ausdrücklich (V. 13. 14), daß der Tod die Menſchen ohne eigenes Verſchulden um des Stammvaters willen traf, und ſo iſt auch ſeine Meinung, daß das Leben den Gläubigen nicht infolge ihres Thuns, ſondern um des Gehorſams Chriſti willen zuteil wird. Aber dieſes Geſchenk des Lebens giebt ihnen auch die Kraft der Gerechtigkeit.

Dieſer Gedanke des Paulus, daß ſich die Glaubenszuverſicht des Chriſten, die ſich auf Chriſtus allein und auf kein menſchliches Werk gründet, vor allem auf dereinſtige ſittliche Vollendung bezieht und richtet, wäre fragelos längſt mehr betont und anerkannt, wenn nicht exegetiſche und konfeſſionelle Schwierigkeiten im Wege ſtünden. Handelt es ſich doch hier für die Evangeliſchen um den primus et principalis articulus (Art. Smalc. II., 1),

---

[1] Man verſchließt ſich das Verſtändnis dieſer Stelle, wenn man nicht beachtet, daß die Häufung der Vergleichungen namentlich V. 15—19 aus dem Ringen des Apoſtels nach dem klarſten Ausdruck ſeines Gedankens hervorgeht. Demgemäß haben wir, da V. 20 eine neue Beziehung eingeführt wird, in V. 19 die Erklärung der früheren Verſe. Hier gilt es aber feſtzuhalten, daß καθιστάναι immer die reale Verſetzung in den betreffenden Zuſtand ausdrückt, ſ. Meyer-Weiß zu V. 19 Anm.

die Lehre von der Rechtfertigung. Man thut aber gut, diesen Streit der Konfessionen erst zu erörtern, nachdem die Meinung des Paulus sachlich festgestellt ist.

Die Gerechtigkeit, die dem Christen verheißen ist, erreicht er nicht infolge der Gesetzeserfüllung; denn das Gesetz steigert nur Schuld und Sünde; aber er glaubt, daß Gott ihm durch Christus diese Gerechtigkeit giebt: der nicht erreichbaren Gesetzesgerechtigkeit steht gegenüber die zuversichtlich erhoffte Glaubensgerechtigkeit. Von dieser verheißenen und geglaubten Gerechtigkeit redet der Prophet Habakuk 2, 4 (Gal. 3, 11; Röm. 1, 17) und von Abraham heißt es Gen. 15, 6, daß ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde. Letztere Stelle will offenbar in ihrem ursprünglichen Zusammenhang besagen, daß das feste Gottvertrauen Abrahams ihm von Gott als ein Zeichen rechtschaffener Gesinnung gedeutet wurde. Auf den Christen übertragen (Gal. 3, 6; Röm. 4, 3) würde das bedeuten, daß die Gewißheit, um Christi willen künftig die Gerechtigkeit zu erreichen, ihm schon abgesehen von allem Thun als Zeichen selbstverständlich nicht der erhofften sittlichen Vollendung, wohl aber rechtschaffener Gesinnung gedeutet werden kann. Diesen Gedanken spricht Paulus Röm. 4, 5 aus.[1]

Nun ist aber dadurch eine Verwirrung in die Exegese gekommen, daß der Röm. 4, 7. 8 angeführte Psalm nicht von künftiger Gerechtigkeit, sondern von Sündenvergebung und Nichtanrechnung der Sünde redet. Trotzdem sagt Paulus, daß dieser Psalm den Mann selig preise, dem Gott abgesehen von seinem Thun Gerechtigkeit zurechnet (V. 6). Hier scheint also Zurechnung von Gerechtigkeit nichts anderes als Sündenvergebung zu sein. Und gewiß ist beides auch als eine und dieselbe Handlung Gottes gedacht. Denn für Paulus ist neben seinem Gerichtsgedanken der Gedanke der Sündenvergebung nur möglich, weil nach seiner Vorstellung die Vergebung Gottes die Gewißheit künftiger sittlicher Vollendung in sich schließt. Gott kann keinen Sünder in Gnaden annehmen und ihn in der Sünde lassen; indem er ihn annimmt,

[1] In der Erklärung stimme ich also mit Meyer-Weiß z. d. St. überein. Nur erschwert sich Weiß die sachliche Auffassung durch seine Anschauung von der δικαιοσύνη θεοῦ.

verheißt er ihm die Gerechtigkeit, ſpricht er ihm grundſätzlich die Gerechtigkeit zu, die thatſächlich erſt ſpäter erreicht wird.

Dieſe Zuſprechung der Gerechtigkeit iſt alſo ihrem Weſen nach etwas einmaliges, für die Gemeinde der Gläubigen in der Erlöſung durch Chriſtus gegebenes, alſo kein Proceß und von der Aufgabe der Heiligung (ἁγιασμός) wohl zu unterſcheiden (2. Cor. 1. 30). Daher redet Paulus ſehr oft von einer in der Vergangenheit geſchehenen δικαίωσις (z. B. Röm. 5, 1 entſprechend 4, 25 wo die δικαίωσις ἡμῶν an die Auferſtehung Chriſti geknüpft iſt, dagegen 5, 9 an das Blut, alſo den Tod Chriſti). Andererſeits iſt aber δικαίωσις auch die ſchließliche Gerechtfindung bei Gottes Gericht und demgemäß zukünftig (Röm. 3, 30. 8, 33. Gal. 2, 16). Das ſteht der Einmaligkeit durchaus nicht entgegen, da das ſchließliche Urteil Gottes nur anerkennt, was in ſeinem erſten Urteil geſetzt war. Gerade darauf beruht die Glaubensgewißheit des Gerechtfertigten, daß ihm vor allem eigenen Thun das Ganze des chriſtlichen Heiles zuerkannt iſt. Das iſt auch die Meinung der Reformatoren.[1]

Die δικαιοσύνη θεοῦ, ἐκ θεοῦ, διὰ πίστεως Χριστοῦ (Röm. 1, 17; 3, 22; 10, 3; 2. Cor. 5, 21; Philp. 3, 9) iſt alſo eine Gabe von Gott an die Menſchen, aber nicht die ihnen von Gott verliehene Kraft: — dieſe bezeichnet Paulus mit dem Wort πνεῦμα (Gal. 3, 2. 14; 4, 6; 5, 19—23); auch iſt ſie nicht eine den Chriſten ſchon jetzt anhaftende Eigenſchaft, ſondern eine ſolche, die ihnen für ihre Vollendung verheißen iſt. Von der Offenbarung dieſer δικαιοσύνη durch Chriſtus oder das Evangelium kann geſprochen werden, weil ſie der vorchriſtlichen Welt unbekannt war (Röm. 1, 17; 3, 21); von einer Unterwerfung unter ſie redet Paulus, wie er überhaupt von einer Unterwerfung unter den chriſtlichen Glauben redet (Röm. 10, 3; 2. Cor. 9, 13).[2]

---

[1] Die katholiſche Meinung von der Verdienſtlichkeit der gottgeſchenkten Gerechtigkeit iſt hier gänzlich ausgeſchloſſen, da nach der Meinung des Paulus wie nach der Chriſti ſelbſt die Gerechtigkeit das weſentliche Stück des höchſten Gutes iſt. Chriſtus allein iſt es, durch den dem Glauben die Gewißheit gegeben iſt, zu dieſem höchſten Gute zu kommen.

[2] Anders Pfleiderer, Paulinismus S. 175 ff. Urchriſtentum S. 242 ff.

Demgemäß sind alle paulinischen Stellen zu verstehen, in denen das Wort δικαιοῦν vorkommt. Deutlich bezieht sich dieses Wort in sehr vielen Fällen auf das künftige Gericht, in welchem Gott den Rechtschaffenen gerecht spricht. So ist es gebraucht 1. Cor. 4, 4; Gal. 2, 16. 17; 3, 11. 24; 5, 4; Röm. 2, 13; 3, 20. 30; 8, 30. 33. Daneben bedeutet es aber auch häufig die grundsätzliche Gerechtsprechung derer, die im Vertrauen auf Gottes in Christo offenbare sündenvergebende Gnade dereinst gerecht erfunden zu werden hoffen. So ist das Wort gebraucht 1. Cor. 6, 11. Paulus hält der keineswegs sittlich vollendeten Gemeinde zur Warnung eine Aufzählung solcher Ungerechter vor, die nicht ins Himmelreich kommen. Dann fährt er fort: „und so seid ihr teilweise gewesen, aber ihr habt euch gereinigt, seid nun geheiligt, seid gerechtgesprochen". Hier ist ganz deutlich die Meinung: grundsätzlich gehören die Korinther nicht mehr der Sünde, der sie thatsächlich doch noch unterliegen. So ist das Wort δικαιοῦν auch zu verstehen Röm. 3, 24. 26; 4, 5. 5; 1. 9. Auch hier bedeutet also „rechtfertigen" ein Urteil Gottes über den Menschen, aber nicht das Urteil, daß derselbe sittlich vollendet ist, sondern daß er trotz seiner jetzigen Sündhaftigkeit sittlich vollendet werden soll. Gott spricht ihm die Gerechtigkeit als Geschenk (Röm. 3, 24; 5, 15. 16) zu, die er bisher nicht hatte. Dieses Urteil Gottes schließt also notwendig ein Urteil der Sündenvergebung in sich (Röm. 3, 25; 4, 7. 8; 2. Cor. 5, 19), das Paulus gerne an den Opfertod Christi anschließt (1. Cor. 15, 3; Gal. 1, 4; Röm. 3, 25; 4, 25; 5, 9).

e. Es ist hier nun nicht unsere Aufgabe, die reiche Mannigfaltigkeit der Äußerungen des Paulus bezüglich der Entwicklung des christlichen Lebens genauer vorzuführen. Träger dieser Entwicklung ist der wie ursprünglich in Christus (Röm. 1, 4) so nun in den Gläubigen wirksame Gottesgeist (Röm. 8, 9). Dieser

Aber so muß Pfleiderer die Gerichtsvorstellung des Paulus für eine aus dem Judentum beibehaltene Vorstellung halten (Paulinismus S. 262—264; Urchristentum 297. 298) und muß schließlich zwei Begriffe feststellen, die himmelweit auseinanderliegen und denselben Namen δικαιοσύνη tragen (Paulinismus 210. 211).

Gottesgeiſt, von dem alles Gute ſtammt, wie von der σάρξ alle Sünde (Gal. 5, 19—23; Röm. 8, 5—10), wird infolge glaubensvollen Hörens (Gal. 3, 2) empfangen. Schon im Alten Teſtament verheißen (Gal. 3, 14) iſt er nun den vom Geſetzesfluch Erlöſten als Geiſt Chriſti von Gott geſandt (Gal. 4, 6; Röm. 8, 9)[1]. Gottes Geiſt macht aus den Menſchen einen Tempel Gottes, ſo daß er nicht mehr ſich ſelbſt gehört (1. Cor. 3, 16; 6, 19); er verbindet den Einzelnen mit ſeinem Herrn (1. Cor. 6, 17) und die Chriſten unter einander (1. Cor. 12, 12; 13, 13; Philp. 2. 1). Er iſt der Herr der Gläubigen (2. Cor. 3, 3—8. 17), die er zur Gottebenbildlichkeit verklärt (2. Cor. 3, 18). So erweckt er den um ſeiner Sünde willen dem Tod verfallenen Leib zu neuem Leben (Röm. 8, 10. 11; Philp. 3, 21), bis der Leib ganz und gar dem Gottesgeiſte entſpricht (1. Cor. 15, 44). So iſt der Dienſt des Apoſtels eine διακονία πνεύματος und deshalb δικαιοσύνης (2. Cor. 3, 8. 9). Der Geiſt Gottes lehrt vor allem die rechte Gotteserkenntnis (1. Cor. 2, 10); ihn ſelbſt verſteht nur, wer ihn beſitzt (1. Cor 2, 14. 15). Seine übrigen Gaben ſind verſchieden (1. Cor. 12, 7—11; 14, 1). Beſonders hochgeſchätzt, auch von Paulus, wird die Gloſſolalie, da der Geiſt für uns eintritt mit unausſprechlichem Seufzen, wenn wir nicht wiſſen, wie wir beten ſollen (Röm. 8, 26. 27; 1. Cor. 14, 1—27). Schon erwähnt wurde, daß der Geiſt 2. Cor. 1, 22; 5, 5 als Unterpfand des Heils bezeichnet wird, ſofern er die künftige Vollendung gewährleiſtet. Ähnlich wird es zu verſtehen ſein, wenn Röm. 8, 23 von der ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος geſprochen wird. Solange die dort erſehnte ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν nicht eingetreten iſt, iſt ja der Geiſt noch nicht zur Vollherrſchaft

[1] Es iſt für die pauliniſche Auffaſſung des Chriſtentums bezeichnend, daß Paulus nirgends das Vorhandenſein des Geiſtes Chriſti in der Welt an die Predigtwirkſamkeit Jeſu anknüpft. Es entſpricht ſeinem theologiſchen Denken, daß der Geiſt Gottes erſt gegeben ſein kann, nachdem der Geſetzesfluch beſeitigt iſt. (Gal. 4, 4—6). Gerade dieſe merkwürdige Anſchauung hat ſich aber in der kirchlichen Pfingſtfeier verfeſtigt, nachdem ſie von Apoſtelgeſchichte (2, 33) und Johannesevangelium (7, 39; 16, 7) übernommen worden war (ſ. mein Johannesevangelium S. 69).

über den Menschen gelangt. Jedenfalls ist also das öfters betonte Wirken Gottes in den Gläubigen als durch den Gottesgeist vermittelt gedacht (Philp. 2, 13; 1. Thess. 3, 12. 13; 5, 23. 24; 1. Cor. 8. 9; Philp. 1. 6).

Diese Anschauung von dem Gottesgeiste als dem Träger des gesamten christlichen Lebens ist nun ohne Zweifel mehr theologischer, als unmittelbar religiöser Art.[1] Das Glaubensleben des Apostels selbst ruht durchaus auf der dem Gedankenkreise Jesu vollkommen entsprechenden Anschauung, daß durch die Liebesthat Christi an den Sündern die rettende Sünderliebe Gottes verbürgt ist und daß diese Liebesthat Christi die Seinigen zu einem neuen Leben treibt, welches in hilfreicher dienender Liebe sein Gesetz findet.

Die neue Gottesoffenbarung durch Christus ist Röm. 5, 8 am schärfsten bezeichnet: „Gott beweist seine Liebe zu uns damit, daß Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren." Auf welch große Liebe ein Tod für Sünder hinweise, ist V. 7 daran gezeigt, daß sich kaum jemand findet, der für einen Rechtschaffenen in den Tod geht. Daß Jesus in seinem Tod nur den Willen des Vaters vollbrachte, ist hier als bei dem Messias selbstverständlich vorausgesetzt. Aus der Gewißheit dieser großen Liebe Gottes geht nun aber hervor, daß die christliche Hoffnung nicht täuschen kann (V. 9—11. V. 5). Ganz ähnlicher Art ist die Stelle Röm. 8, 31—39: Die Liebe Gottes hat sich geoffenbart in der Hingabe des eigenen Sohnes und verbürgt die Erfüllung der Christenhoffnung. Bei dieser Größe der Liebe Gottes fürchtet der Christ keinen Verkläger, keinen Verurteiler, keine Versuchung, die ihn von dem Messias losreißen könnte, der ihn geliebt hat. Denn die Liebe Gottes, die im Messias Jesus sich offenbart, ist stärker als alle Gewalten dieser Welt. Dieser neuen Gottesanschauung entspricht nun die Anrufung Gottes als des Vaters (ἀββᾶ ὁ πατήρ Gal. 4, 6; Röm. 8, 15). Die Gotteskindschaft, die aus dieser Anrufung erschlossen werden kann (Röm. 8, 16 = Gal. 4, 6), wenn sie auch erst mit der Erbschaft des Gottes-

[1] Vrgl. die Auffassung Pfleiderers, Paulinismus S. 199.

reichs ſich voll verwirklicht[1] (Röm. 8, 23), ſteht gegenüber dem früheren Knechtsbewußtſein (Gal. 4, 1. 7), deſſen Merkmal Furcht war (Röm. 8. 15). Namentlich erſcheinen die Übel teils als gottgegebene Mittel der Vervollkommnung (Röm. 5, 3. 4) teils als geringfügig im Vergleich mit der künftigen Vollendung (Röm. 8, 18). So gehört ſchon jetzt dem Chriſten alles (1. Cor. 3, 22. 23); alles muß zum Heil deſſen dienen, der Gott liebt, wie er ſich von Gott geliebt weiß (Röm. 8, 28). Dieſes Vertrauen ſtützt ſich auf die Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns (V. 29. 30) und erklärt aus der Gewißheit der Liebe Gottes auch die Rätſel der Religionsgeſchichte (Röm 11, 32 cf. Gal. 3, 22).

Aber noch häufiger iſt die Liebesthat Chriſti als Beweggrund zu einem neuen, der Sünde abgewandten Leben gedacht. So iſt von der Liebe Chriſti Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 14 die Rede. Dieſe Stellen zeigen, daß die innige Beziehung des Erlöſten zu ſeinem Erlöſer es dem Apoſtel verbietet, in Chriſtus nur das geoffenbarte Ideal ſeines eigenen pflichtmäßigen Wirkens zu ſchauen; vielmehr handelt er in dankbarer Anerkennung der That Chriſti, damit Chriſtus nicht vergeblich geſtorben ſei (Gal. 1, 21 cf. 1. Cor. 8, 11). Er weiß, daß die Gläubigen Chriſto als Eigentum zugehören (1. Cor. 3, 24; 2. Cor. 10, 7); hat ſie doch Chriſtus losgekauft vom Geſetzesfluch (Gal. 3, 13), entriſſen der argen Welt (Gal. 1, 4) und ihre Erwerbung mit ſeinem Leben bezahlt (1. Cor. 6, 20. 7, 23). So gehören ſie alſo nicht mehr ſich ſelbſt (1. Cor. 6, 20), aber gehören auch niemals in erſter Linie einem Menſchen, dem ſie etwa unter allen Umſtänden zu gefallen ſuchten (1. Cor. 7, 23; 1. Theſſ. 2, 4; Gal. 1, 10; Röm. 14, 18; 15, 1). Wie ſie als Erben der Welt über alles

[1] Es entſpricht dem Gottesbegriff des Paulus, daß dem Chriſten in der Gegenwart ſchon alles das irgendwie gegeben iſt, was andrerſeits doch wieder erſt in der Vollendung ihm gegeben werden ſoll. Für Gott und darum auch für die Glaubensgewißheit iſt dieſer Proceß ſchon abgeſchloſſen (Röm. 8, 29. 30; 1. Cor. 6, 12). Wie die δικαίωσις (Röm. 3, 30; 5, 1), ſo iſt die υἱοθεσία (Gal. 4, 5. 6; Röm. 8, 23), die σωτηρία (Röm. 8, 24; 5, 9); der ἁγιασμὸς (1. Cor. 1, 2; 1. Theſſ. 5, 23); das ἐνδύνεσθαι Χριστόν (Gal. 3, 27; Röm. 13, 14) bald als vergangen, bald als zukünftig dargeſtellt.

Herr sind, so darf sie nichts in der Welt beherrschen (1. Cor. 6, 12). So sind sie mit Christo gewissermaßen der Welt gekreuzigt und der Sünde gestorben (Gal. 2, 20; 5, 24; 6, 14; Röm. 6, 5. 6. 8. 11. 13). Das ist grundsätzlich in der Taufe geschehen (Röm. 6, 3. 4), muß sich aber thatsächlich im Leben verwirklichen. Daher leiden die Gläubigen mit ihrem Herrn (Röm. 8, 17; 2. Cor. 4, 7—11; Gal. 6, 17; Col. 1, 24; Philp. 2, 17). Bei Absterben des äußeren Menschen reift nämlich der innere Mensch zu der ihm bestimmten Herrlichkeit (2. Cor. 4, 16—18). Darin ist nun freilich noch nichts über die besondere Art christlicher Sittlichkeit ausgesagt.

Nun wird 2. Cor. 3, 18, Röm. 8, 29 als Ziel des Christenlebens die Verwandlung in das Bild Christi genannt, der selber wieder 2. Cor. 4, 4 das Ebenbild Gottes heißt (vrgl. 2. Cor. 4, 6)[1]. Diese Verwandlung soll sich vollziehen unter steter Anschauung der Herrlichkeit des Herrn (κατοπτριζόμενοι), welche die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt. Es fragt sich nun, welche Merkmale an dem Bilde Christi von Paulus regelmäßig hervorgehoben werden. Es ist nur die selbstverleugnende Liebe im Gehorsam gegen Gott (Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 14; Röm. 15, 2. 3; — Röm. 5, 19; Philp. 2, 8). Also ist es das vom Bilde Christi gewonnene Ideal und nicht bloß ein äußerlicher Anschluß an Jesu Wort, wenn auch Paulus das Gebot der Nächstenliebe als Zusammenfassung aller Gebote nennt (Gal. 5, 14. Röm. 13, 8—10), als Bethätigung des Glaubens die Liebe bezeichnet (Gal. 5, 6) und die Pflicht einer alle umfassenden Liebe immer wieder einschärft (1. Thess. 4, 9. 10; 5, 12—15; 1. Cor. 13; 2. Cor. 8, 8. 24; Gal. 5, 13; 6, 1. 2; Röm. 12, 9. 14. 17. 20). So lebt also Christus in den Seinigen (Gal. 2, 20; 2. Cor. 13, 5;

[1] Die Erklärung pflegt hier meistens nur an die verklärte Leiblichkeit des erhöhten Christus zu denken; aber wenn sich die Umwandlung in dieses Bild doch schon auf Erden und zwar mittels fortgesetzter Anschauung vollziehen soll, so ist dabei doch sicher an die sittliche Vervollkommnung gedacht und es muß aus den Briefen des Paulus erkennbar sein, welche Hauptzüge dieses Bild Christi ihm trägt. Dieser Wahrheit scheint Pfleiderer am nächsten gekommen zu sein (Paulinismus 131—136).

Röm. 8. 10; Col. 1, 28; Philp. 1, 21) und in ſeiner ganzen Gemeinde (1. Cor. 12, 12). Ihn in den einzelnen Gemeinden zu Geſtalt und Leben zu bringen, iſt der oft ſchmerzvolle Beruf des Apoſtels (Gal. 4, 19). Die Gläubigen ziehen in der Taufe Chriſtum an wie ein Gewand (Gal. 3, 27); andrerſeits bezeichnet Paulus auch ſo die ganze Lebensaufgabe des Chriſten (Röm. 13, 14). Der Chriſt wird bei der Taufe in Chriſtum eingetaucht (Röm. 6, 3; Gal. 3, 27) und ſein ganzes Leben vollzieht ſich nun ἐν Χριστῷ (1. Theſſ. 1, 1; 2, 14; 4, 16; 1. Cor. 1, 2. 9. 30 und ſehr oft). Den Abſtand ſolchen Chriſtenlebens von allem vorchriſtlichen faßt Paulus 2. Cor. 5, 17 in die Worte zuſammen: „iſt einer in Chriſto, ſo iſt er eine neue Kreatur; das Alte iſt vergangen; ſiehe, es iſt neu geworden."

f. Es iſt nun deutlich, daß dieſe ganze Auffaſſung des Chriſtentums, wie ſie in den pauliniſchen Briefen vorliegt, äußerlich betrachtet recht wenig Berührungspunkte mit der Predigt Jeſu bietet. Aber ebenſo klar dürfte ſein, daß gerade die Hauptſache, der Offenbarungsgehalt des Chriſtenthums, in beiden Verkündigungen vollkommen übereinſtimmend niedergelegt iſt. Die Rettung der Sünder durch Chriſtus iſt auch für Paulus ebenſo Offenbarung Gottes, wie Princip eines neuen Lebens. Die Art, wie Paulus ſich dieſe Rettung im Einzelnen dachte, iſt freilich nicht ſowohl durch die lebendige Anſchauung des Wirkens Jeſu, als vielmehr durch die beſondere theologiſche Schulung des Apoſtels beſtimmt. Geſchichtlichen Wert hatte auch ſie, da ſie ohne Frage durch ihre Betonung weniger, augenfälliger Hauptſachen ein leicht behältliches Schema von Glaubenswahrheiten darbot, das der Ausbreitung des Chriſtentums ſehr förderlich war. Aber der bleibende Wert des Paulinismus wird nicht hierin, ſondern in der Rechtfertigungslehre des Apoſtels zu ſuchen ſein, da die in ihr niedergelegte Glaubenszuverſicht die für den Beſtand des Chriſtentums durchaus notwendige menſchliche Antwort auf die in Chriſtus gegebene Gottesoffenbarung darſtellt.

IV. Hebräerbrief.

1. Eine merkwürdige Umbiegung des Paulinismus[1] bietet die Anschauung des Hebräerbriefs dar. Sein Verfasser ist wie sämtliche neutestamentliche Schriftsteller überzeugt, daß das Ende der Welt nahe sei (1, 1; 9, 26). Er sieht den Gerichtstag herannahen (10, 25). Nur eine kurze Weile und der Kommende wird da sein (10, 37). Gemeint ist Christus, der zum zweiten Mal denen, die ihn erwarten, zur Rettung erscheinen wird (9, 28). Auf den καιρὸς ἐνεστηκώς (7, 9) folgt also ein αἰὼν μέλλων (6, 5), der mit dem καιρὸς διορθώσεως beginnt (9, 10), eine οἰκουμένη (2, 5) oder πόλις (13, 14) μέλλουσα. Dann soll das Veränderliche entfernt werden, aber das Unveränderliche (τὰ μὴ σαλευόμενα) in einer βασιλεία ἀσάλευτος (12, 27. 28) bleiben. In ihr sind enthalten die μέλλοντα ἀγαθά (9, 11; 10, 1).

Nun ist aber diese künftige Stadt schon bereitet (11, 16) und zwar festgegründet von Gott, ihrem Künstler und Werkmeister (τεχνίτης καὶ δημιουργός), ein himmlisches Vaterland, da wir auf der Erde Gäste und Fremdlinge sind (12, 13—16). Das ist die längst bereite Stätte der Ruhe (4, 3), in welche das Volk Gottes eingehen soll (4, 9). Es ist das himmlische Jerusalem, die Stadt des lebendigen Gottes und der Berg Zion (12, 22). Dort ist das wahre, von Gott, nicht von einem Menschen aufgerichtete Heiligtum (8, 2), das Urbild, wonach Moses die Stiftshütte baute (8, 5), das Haus Gottes (10, 21). Das alles gehört also dem Himmel (8, 5; 9, 23), nicht dieser Schöpfung an (9, 11).[2]

Auf diese unsichtbaren, aber gehofften Dinge richtet sich der Glaube (11, 1. 13). Denn den Erben der Verheißung, zunächst Abraham hat Gott eidlich die Unwandelbarkeit seines Willens

---

[1] Vrgl. mein „Johannesevangelium" 1887. S. 176. 177.

[2] Die Vorstellung eines himmlischen Jerusalem findet sich auch Gal. 4, 26, Apoc. 21, 2. Aber wenn Jesus (Hebr. 6, 20) als πρόδρομος seiner Gläubigen in das himmlische Heiligtum einging, wenn er eine ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα dahin einweihte (10, 20), so bahnt sich darin eine Jenseitigkeit des Heiles an, die der auf eine diesseitige Zukunftsherrlichkeit gerichteten urchristlichen Hoffnung entgegensteht. Doch vrgl. auch hiezu 2. Cor. 5, 8; Philp. 1, 23.

zugeſichert. So reicht ihre Hoffnung feſt und ſicher in die göttliche Welt hinein, wie der Anker in den Meeresgrund (6, 13—19). Auf die Treue des verheißenden Gottes ſich ſtützend darf ſie nicht wanken (10, 23). Aber die vielen Gläubigen des alten Bundes haben die Verheißung nicht erlangt, damit ſie nicht ohne uns zur Vollendung kämen (11, 39. 40). Nur von ferne haben ſie die Verheißungen geſchaut und begrüßt (11, 13).

Nun aber gehört zum Heilsziel, daß man an der Heiligkeit des Herrn teilnimmt (12, 10); ohne Heiligung wird niemand den Herrn ſchauen (12, 14), alſo namentlich kein πόρνος[1] und βέβηλος (12, 16, vergl. 13, 4). Darum muß man bis aufs Blut der Sünde widerſtehen und durch Züchtigung des Herrn ſich zur Gerechtigkeit weiſen laſſen (12, 4—11). Solche Gerechtigkeit haben auch die vorchriſtlichen Frommen im Glauben geübt (11, 4. 7. 33). Infolge ſeiner glaubensvollen Ausdauer, welcher feiger Kleinmut gegenüberſteht, ſoll der Gerechte leben (10, 35—39) und die Verheißung ererben (6, 12). In allen dieſen Anſchauungen bezieht ſich alſo der Hebräerbrief nicht auf das geſchichtliche Lebenswerk Jeſu. Und doch hat dasſelbe auch für ihn hervorragenden Wert.

2. Chriſtus bahnt nach dem Hebräerbrief einen neuen, lebendigen Weg zu Gott (10, 20), der vorher nicht offenbar war (9, 8), ſo daß man jetzt Gott mit Freudigkeit nahen kann (4, 16; 7, 19; 10, 22); er iſt der Vorläufer ſeiner Gläubigen (6, 20). So hat er durch ſeinen Tod die Gläubigen von der Todesfurcht befreit, indem er nämlich den Teufel, den Machthaber über den Tod, vernichtete (2, 14. 15). Das iſt wohl ſo zu verſtehen, daß die Menſchen ohne Chriſtus im Tode zur Strafe ihrer Sünde der Gewalt des Teufels verfielen, was ſie ihr Leben lang ängſtigen mußte; durch Chriſtus aber iſt der Tod zum Mittel der Gemeinſchaft mit Gott geworden. Alſo iſt durch Chriſtus Vergebung der Sünde erreicht (10, 18). Dieſes Heil iſt gegeben durch Chriſti Tod (2, 14).

[1] Wenn Weiß z. d. St. ſehr ſicher behauptet, daß πόρνος hier nur den Abtrünnigen nach altteſtamentlichem Sprachgebrauch bezeichnen kann, ſo weiß ich doch nicht, ob nicht πορνεία wörtlich genommen auch ein ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ im Sinne des Verfaſſers bedeuten kann, beſonders da 13, 4 die wörtliche Auffaſſung geradezu geboten iſt.

Der Hebräerbrief bezeichnet nämlich den Abendmahlsworten Jesu und ähnlichen Aeußerungen des Paulus entsprechend den Tod Jesu als Opfer zur Sündenvergebung; nur betont er den Thatsachen entsprechend (Marc. 8, 31—9, 1), mehr als das sonst geschieht, die freie Selbstentschließung Jesu zu diesem Opfer. Jesus erscheint demnach nicht bloß als sühnendes Opfer (7, 27; 9, 26; 10, 10. 14), sondern ebenso als opfernder Hoherpriester (2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 5. 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11). Demgemäß wird Jesu Eingang in den Himmel mit dem Eingang des Hohenpriesters in das Allerheiligste am Versöhnungsfeste verglichen (4, 14; 6, 20; 9, 12. 24; 10, 20); Jesus bringt dahin sein eigen Blut (9, 12. 14), wie der Hohepriester (9, 7) fremdes (9, 25), nämlich solches von Widdern und Stieren (9, 12. 13). Auch Jesu fehlte nicht die göttliche Berufung zum Hohenpriestertum (5, 5—10); das alte Testament weist selbst über das Priestertum des Stammes Levi hinweg auf das ahnenlose, ewige Priestertum Melchisedeks hin (6, 20—7, 17); dieses ewige Hohepriestertum übt Jesus durch fortdauerndes Retten und Fürbitten für die Seinigen (7, 23—25 vergl. Röm. 7, 34). Dagegen genügt sein einmaliges Opfer (7, 27; 9, 25. 26; 10, 10. 14) statt der häufigen früheren Opfer, die durch ihre Häufigkeit nur ihre in der Beschaffenheit des geopferten Gegenstandes beruhende (9, 9. 10. 13. 14; 10, 4. 11) Unzulänglichkeit bewiesen haben (10, 1—3). Redet doch das alte Testament ausdrücklich von einer Abschaffung dieser unnützen und ungenügenden Opferordnung, die nur die Hoffnung auf besseres wecken sollte (7, 18. 19)[1] zu gunsten eines neuen auf besseren Verheißungen ruhenden Bundes (8, 6—13). Der Mittler dieses neuen Bundes ist Christus (8, 6; 9, 15; 12, 24.)

3. Ein Testament (διαθήκη) wird giltig mit dem Tod des Erblassers; auch der alte Bund wurde mit Blut eingeweiht; ohne Blut gibt es im Gesetz keine Sündenvergebung (9, 15—22):

[1] Der Ausdruck ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος entspricht genau dem Ausdruck des Paulus παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν Gal. 3, 24. Aber Paulus hat durchweg die jüdische Lebensordnung, der Hebräerbrief die jüdische Gottesdienstordnung vor Augen. Das ist um so merkwürdiger, als nach Gal. 4, 10; 5, 2 die Galater gerade die jüdische Gottesdienstordnung übernehmen wollten.

lauter Gründe, weshalb der Mittler des neuen Bundes ſterben mußte. Nun handelt es ſich aber darum, die Wirkung ſeines Todes genau feſtzuſtellen. Die Aufgabe des Hohenprieſters iſt nach 2, 17 das ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, nach 5, 1 das προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν (vrgl. 5, 2. 3 = 7, 27; 8, 3; 9, 7). Dieſe Gaben ſollten ſein δυνάμενοι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα (9, 9; 10, 1). Statt τελειοῦν ſteht 9, 14 καθαρίζειν (τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων). Dieſer letzte Ausdruck wird wiederum durch 10, 2 erklärt, wonach das Ziel des Opfers iſt μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους. Iſt ſchon hier ganz deutlich die Tilgung des Schuldbewußtſeins als Ziel des Opfers angegeben, ſo tritt das noch klarer hervor, wenn V. 3 für συνείδησις ἁμαρτιῶν der Ausdruck ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν ſteht. Dieſelbe Bedeutung des καθαρισμὸς ἁμαρτιῶν (1, 3) ergiebt ſich aus 9, 22, wonach durch Blut faſt alles nach dem Geſetz gereinigt wird (καθαρίζεται) und es ohne Blutvergießen keine Vergebung (ἄφεσις) giebt.

Chriſti Opfer hat alſo jedenfalls Vergebung der Sünde bzw. Tilgung der Schuld gebracht (1, 3 καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος vrgl. 9, 22). Darauf muß ſich auch 10, 4 der Ausdruck ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας beziehen, da begründet werden ſoll, weshalb bei den altteſtamentlichen Opfern die ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν immer wieder erwachte. Desgleichen iſt ohne Zweifel überall da, wo unmittelbar an den Opferbegriff angeknüpft wird, nur Sündenvergebung, nicht etwa Brechung der Sündenmacht gemeint: ſo 9, 26 ἀθέτησις τῆς ἁμαρτίας; 9, 27 πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας; 10, 11 περιελεῖν ἁμαρτίας; 10. 10, 29 ἁγιάζεσθαι (vrgl. 9, 13 ἁγιάζειν = καθαρίζειν); 10, 14 τετελείωκεν (vrgl. V. 18 ἄφεσις)[1]. So iſt denn auch bei den Ausdrücken λύτρωσις (9, 12) und

[1] Wenn alſo τελειοῦν und ἁγιάζειν im Zuſammenhang mit der Opfervorſtellung auf die durch Reinigung von der Schuld bewirkte Vollendung bezw. Weihe an Gott ſich beziehen, ſo ſchließt das nicht aus, daß in anderm Zuſammenhang dieſelben Verba die durch ſittliche Arbeit zu bewirkende Vollendung bezw. Weihe an Gott bedeuten τελειωθείς 5, 8. 9; ἁγιότης und ἁγιασμός 12, 10. 14). Merkwürdigerweiſe will man bald bei τελειοῦν (Pfleiderer) bald bei ἁγιάζειν (Weiß) nur eine Bedeutung zulaſſen.

ἀπολύτρωσις (9, 15 vrgl. 11, 35) an dieſe Wirkung des Todes Chriſti zu denken, wobei es wegen 2, 14. 15 angezeigt ſein dürfte, an das jener Stelle freilich nicht durchaus entſprechende Bild einer Loskaufung aus der Gewalt des Teufels zu denken[1]. Wichtiger iſt, daß ſich nach 9, 15 dieſe Loskaufung durch den Tod Chriſti nur bezieht auf die unter dem erſten Bund geſchehenen Übertretungen, alſo auf die Sünden vor, nicht etwa in dem Chriſtenſtande. Ähnlich wird es auch zu verſtehen ſein, wenn 9, 25. 26 hervorgehoben wird, daß ſich Chriſtus nicht oftmals darbrachte, ſondern einmal ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων. Es entſpricht das dem Gedanken des Sühnopfers (5, 1—3; 10, 1—4) und auch die Schilderung des neuen Bundes bei Jeremia 31, 31—34, die in unſerm Brief 8, 8—12; 10, 16. 17 angeführt wird, weiß nur von Sünden unter dem alten, nicht unter dem neuem Bunde, da dann Gott ſein Geſetz in das Herz ſeines Volkes geſchrieben hat.

Demgemäß wird von den durch das Opfer Chriſti Gereinigten erwartet, daß ſie dem lebendigen Gott dienen (9, 14), daß ſie ſich heiligen (10, 14; 12, 14), wie Gott heilig iſt (12, 10); ſie haben den heiligen Geiſt empfangen (den Geiſt der Gnade 10, 29) und außer dem edeln Gotteswort auch die Kräfte der zukünftigen Welt geſchmeckt (6, 4. 5); es wird die Erziehungsabſicht Gottes bei Sendung der Übel betont (12, 4—11), wie denn auch Chriſtus ſelbſt im Leiden Gehorſam lernte und ſo vollendet ward (5, 8. 9; 2, 10; 7, 28). Von einer himmliſchen Berufung (3, 1) zu ewigem Erbteil (9, 15) wird geredet; die Frommen ſollen den Glauben an das künftige Heil als ein ſie zur Ausdauer ermunterndes Ziel unverrückt feſthalten (3, 14; 5, 11. 19; 10, 19—23; 35—39); es wird gewünſcht, daß Gott die Leſer in allem Guten ſtärke, ſeinen Willen zu thun (13, 20. 21). Nach 13, 21 vollbringt Gott das vor ihm wohlgefällige in uns durch Jeſus Chriſtus. Dahin gehört noch, daß Chriſtus ein fortdauerndes Helfen in den Verſuchungen (2, 18), ein Retten

[1] Wo λύτρωσις oder ἀπολύτρωσις ſtattfinden muß, iſt vorher δουλία (2, 15 vrgl. ἀπαλλάξῃ). Aber nach 2, 14 wird der Feind vernichtet, nach 9, 12. 15 werden die Gläubigen nur von ihm losgekauft, vrgl. Marc. 10, 45. 1. Cor. 6, 20; 7, 23; Gal. 3, 13; 4, 5; Apoc. 5, 9; 14, 3. 4; 2. Petr. 2, 1.

und Eintreten für ſeine Gläubigen zugeſchrieben wird (7, 25); auch wird denen, die zu Gott nahen, eine Hilfe zur rechten Zeit (εὔκαιρος βοήθεια) verheißen (4, 16). Aber zugeſichert wird ihnen doch nur das Vorhandenſein des jenſeitigen bzw. künftigen Heils (4, 9; 6, 13—20; 10, 23); ob der Einzelne dieſes ſicher vorhandene Heil erreicht oder nicht, das hängt von ſeiner geduldigen Ausdauer ab (3, 14; 4, 1. 2. 11; 6, 11. 12; 10, 36—39; 12, 14—16).

Man könnte ja nun denken, daß im Hebräerbrief der Gedanke der göttlichen Heilswirkung nur gegen den andern der menſchlichen Pflichterfüllung zurückträte, wie das auch bei Paulus häufig der Fall iſt. Ohne Zweifel konnte auch Paulus ſchreiben, daß Chriſtus allen ihm Gehorſamen der Begründer eines ewigen Heiles wurde (5, 9). Aber ſtatt der pauliniſchen Glaubenszuverſicht, die den Einzelnen des Erfolgs ſeiner Heiligungsarbeit um der Treue Gottes willen von vorn herein gewiß macht, tritt uns im Hebräerbrief eine durchaus andere Anſchauung entgegen.[1]

4. An vier bedeutſam hervortretenden Stellen des Briefs (2, 1—4; 6, 4—10; 10, 26—31; 12, 18—29) wird vor einem Verſcherzen des künftigen Heiles in einer Weiſe gewarnt, daß jeder Gedanke an Gottes ſuchende Liebe und Treue verſchwindet. Die erſte und die beiden letzten Stellen entſprechen ſich bis in die Einzelheiten genau. Die Übertretung des moſaiſchen Geſetzes wurde hart beſtraft (2, 2); ſeine klare Mißachtung mit dem Tode (10, 28); die Erſcheinungen bei der Geſetzgebung am Sinai waren ſo furchtbar, daß auch Moſes in Furcht und Zittern geriet (12, 18—21): nun aber iſt die durch den Herrn gebrachte, von Gott durch allerlei Wunder beſtätigte Rettung viel größer, alſo auch

[1] Selbſtverſtändlich mußte man dieſen Abſtand des Hebräerbriefs vom Paulinismus verkennen, wo man in der pauliniſchen δικαίωσις zwar die Zuſicherung des Heils, aber nicht die Zuſicherung der zu dieſem Heil gehörigen δικαιοσύνη d. h. ſittlichen Vollendung verſtand. Andrerſeits iſt die katholiſche Meinung von der Gerechtmachung der Sünder auch nicht imſtande, dieſen Abſtand aufzudecken, da auch Hebr. 13, 20. 21 von einer Gerechtmachung durch Gott die Rede iſt, ohne daß darum dem Einzelnen eine Gewißheit ſeines Heiles verbürgt iſt.

ihre Mißachtung viel verderblicher (2, 3. 4); nicht Moses sondern der Sohn Gottes wird dadurch beschimpft (10, 29); nicht dem Sinai, sondern dem himmlischen Jerusalem und Zion sind wir genaht (12, 22—24): es ist furchtbar in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (10, 31); Gott ist ein verzehrendes Feuer (12, 29).

Der Ernst dieser Aussagen tritt noch schärfer hervor, wenn wir darauf achten, wodurch solche Strafwürdigkeit nach der Meinung des Briefes eintritt. Man denkt da gewöhnlich an den Rückfall zum Judentum, aber der ist sicher nicht gemeint[1]. Nach 2, 2 wurde πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ im Gesetze gestraft, also — ist die Meinung — wie viel mehr im Christentum, da dessen Heil doch mindestens ebenso fest steht wie das Gesetz. 10, 26. 27 ist mit dürren Worten gesagt, daß wenn wir nach dem Empfang der Wahrheitserkenntnis absichtlich (ἑκουσίως) sündigen, es kein Sündopfer mehr giebt, sondern nur die Erwartung des Gerichtsfeuers. Das entspricht ganz genau der Vorstellung, daß durch das Opfer Christi nur die Sünden vor Eintritt in den Christenstand Vergebung empfangen (9, 15. 26).

Man hat das Gewicht der Stelle 10, 26 dadurch abgeschwächt, daß man ἑκουσίως ἁμαρτάνειν von der Sünde mit erhobener Hand verstand (Gegensatz ἀγνοήματα 5, 2; 9, 7 vrgl. Num. 15, 27—31). Allein dem gegenüber ist zu betonen, daß

---

[1] Allerdings warnt der Verfasser öfter vor dem Abfall vom Glauben (3, 6. 12—19; 4, 1. 2. 11; 6. 11. 12; 10, 23—25. 35—39; 12, 25—29). Aber dieser Abfall vom Glauben ist kein Rückfall zum Judentum, denn nach der Anschauung des Verfassers (Kap. 11) ist der Glaubensgegenstand für Christen und Juden derselbe. An den genannten Stellen handelt es sich vielmehr um Abfall von diesem Glaubensziel durch Verstrickung in Weltlust (ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας 3, 13 vrgl. 10, 24. 36; 12, 28). Die Auseinandersetzung über den Vorzug des neutestamentlichen Sühnopfers vor dem alttestamentlichen hat ihren Grund nicht darin, daß die Leser Gefahr liefen, in das Judentum zurückzufallen, sondern darin, daß der Verfasser selbst dem Lebenswerke Christi keine über den Begriff des Sühnopfers hinausgehende Bedeutung beizumessen vermag. Da war denn für ihn wirklich die Frage dringlich, ob nicht die vielen alttestamentlichen Opfer dem einen neutestamentlichen vorzuziehen seien. (Vrgl. v. Hofmann: Die h. Schrift N. T. 5. 1873).

nach jener altteſtamentlichen und den beiden angeführten Stellen des Briefes eine θυσία περὶ ἁμαρτιῶν für Sünden mit erhobener Hand überhaupt nie beſtand; alſo iſt auf dieſe Art Sünden bezogen οὐκέτι ſinnlos. Bezieht man aber οὐκέτι, ſtatt wie es der Wortlaut fordert auf die Sünden, auf die dann nicht mehr zu rettenden Sünder (die noch zu retten waren, ehe ſie mit erhobener Hand ſündigten), ſo fällt man aus der Scylla in die Charybdis. Denn das Verbum ἀπολείπεται deutet hin auf etwas, was noch ausſteht und erſt kommen ſoll (vrgl. 4, 9): für die Chriſten iſt aber das eine, vollgiltige Opfer längſt gebracht (10, 4); alſo muß hier jedes zukünftige Opfer, nicht bloß eines für bundbrüchige Sünder beſtritten ſein. Zudem iſt der Satz 10, 26 genaue Parallele von 10, 18, wo es heißt ὅπου ἄφεσις — οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας. Da deutet οὐκέτι einfach auf die durch die erreichte Sündenvergebung eingetretene Veränderung hin. So iſt οὐκέτι ohne Zweifel auch V. 26 zu verſtehen. Früher konnten abſichtliche Sünden durch neue Opfer geſühnt werden; jetzt, nach dem Empfang der Wahrheitserkenntnis giebt es ein ſolches Opfer nicht mehr. Dabei ſoll allerdings der Zuſatz ἑκουσίως ohne Frage die ſchroffe Härte des Gedankens abſchwächen; in Wahrheit kommt er darauf hinaus, daß unabſichtliche Sünden überhaupt keiner Sühne bedürfen. Denn nur das iſt ſchwer, daß es jetzt für abſichtliche Sünden kein Opfer mehr giebt.[1]

Ähnliches finden wir in der Stelle 6, 4 ff. Hier wird die Möglichkeit einer μετάνοια für ſolche beſtritten, welche im Beſitz der Güter des Chriſtentums wieder in Sünde gefallen ſind, was einer neuen Kreuzigung und Bloßſtellung Chriſti gleichkomme. Der Satz iſt ſo allgemein gehalten, daß ſich nicht feſtſtellen läßt, was unter dem Ausdruck παραπεσόντας verſtanden werden ſoll.

[1] Der Mangel an Folgerichtigkeit, der in dem Zuſatze ἑκουσίως ſich offenbart, erklärt ſich alſo aus dem Beſtreben, die als Wirkung der urchriſtlichen Verkündigung vorhandene Heilsgewißheit der Leſer nicht um des eigenen Gedankenkreiſes willen ohne durchaus zwingenden Grund zu erſchüttern. Derſelbe ſehr beherzigenswerte Anlaß hat auch die ſofort zu beſprechende Stelle 6, 9. 10 hervorgebracht. Dem Verfaſſer iſt das thatſächlich vorhandene Chriſtentum doch mehr wert, als ſeine dieſe Thatſache nicht ganz erſchöpfende Auffaſſung.

Auch Jesus kennt eine unvergebbare Sünde, bei welcher eine μετάνοια undenkbar erscheint (Marc. 3, 29). Aber lehrreich ist es, wie der Verfasser des Hebräerbriefs hier die Anwendung seines Satzes auf die Leser ablehnt, εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν (6, 9). Gott ist nämlich nicht ungerecht, daß er ihrer Liebesarbeit vergäße (V. 10). Also der Gedanke an Gottes belohnende Gerechtigkeit, nicht der an seine Treue, die den Geretteten nicht wieder sinken läßt, soll die Leser trösten. Dabei ist freilich unverständlich, wie Gott die Leser für ihre Liebesarbeit belohnen kann, wenn sie vielleicht daneben ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν (10, 26) sich zu schulden kommen ließen. Als solche absichtliche Sünde ist nämlich 10, 25 (vrgl. V. 26 γάρ) ganz deutlich das Wegbleiben aus den Versammlungen der Christen genannt. Im zwölften Kapitel dagegen ist Unzucht und Weltsinn (πόρνος, βέβηλος V. 16) als unvergebbare Sünde bezeichnet (V. 17. 18 γάρ). Als Beispiel des Weltsinns wird Esau angeführt, der um Speise sein Erstgeburtsrecht verkaufte und nachher μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν. Esau suchte also mit Thränen Besserung (μετάνοια 6, 1. 6), fand aber für sie keinen Raum (bei Gott) d. h. seine Besserung kam zu spät. Da muß man freilich fragen, wie sich das mit Mat. 20, 1—16 und Luc. 15, 10. 32 verträgt.[1]

5. Mit der Heilsgewißheit des einzelnen Christen tritt auch die Sünderliebe Gottes und Christi im Hebräerbrief zurück.

Wir beachten die Äußerungen des Hebräerbriefes über Gott. Zwar ist 2, 4 vom Heilswillen Gottes die Rede (κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν); aber gleichzeitig wird eingeschärft, wie furchtbar die Strafe der Mißachtung dieses Heiles sei (V. 3). Eine göttliche

[1] Weiß betont z. b. St., um ihre Schwierigkeit zu heben, den Unterschied zwischen Reue und Besserung. Aber der verlorene Sohn zeigt bei seiner Rückkehr, zu der ihn die Not getrieben hat, seinem Vater auch nur herzliche Reue (Luc. 15, 20. 21), der Zöllner bittet (Luc. 18, 13) nur um Vergebung der ihn drückenden Schuld; Paulus unterscheidet 2. Cor. 7, 9. 10 von der λύπη τοῦ κόσμου eine λύπη κατὰ θεὸν εἰς μετάνοιαν, die eine σωτηρία ἀμεταμέλητος wirkt. Von einer unwirksamen λύπη εἰς μετάνοιαν weiß er aber so wenig als Jesus (vrgl. Mat. 18, 22).

Warnung wird 3, 7 ff, eine Drohung 4, 3 angeführt. Zur Schärfung der Gewiſſen wird 4, 11—13 das alles durchforſchende und prüfende Gotteswort geſchildert. Als tröſtliche Eigenſchaften Gottes erſcheinen 6, 10 ſeine belohnende Gerechtigkeit; 6, 17 ſein unveränderlicher, das Vorhandenſein eines künftigen Heils verbürgender Wille. Ebenſo wird 10, 23; 11, 11 die Treue ſeiner Verheißung betont. Dagegen 10, 30. 31 werden die Sprüche: „mein iſt die Rache; ich werde vergelten" und „der Herr wird ſein Volk richten" angeführt mit dem Zuſatz: „es iſt furchtbar in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen." Der gottwohlgefällige Glaube ſelbſt iſt nicht auf die Sünderliebe Gottes, ſondern auf ſein Daſein und ſeine belohnende Gerechtigkeit gerichtet (11, 6 vrgl. 26)[1]. Freundlicher erſcheint wieder das Bild Gottes, wenn auf das Wort Prov. 3, 11 ff. hingewieſen wird, daß die Züchtigung des Herrn ſeiner Liebe entſtamme (ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος, παιδεύει) und wenn als Ziel ſolcher Erziehung τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ betont wird (12, 4—11). Aber dasſelbe Kapitel erzählt, daß Eſau mit ſeiner thränenvollen Buße keine Stätte fand (12, 16. 17); es wird daran erinnert, daß man den vom Himmel redenden Gott nicht ungeſtraft mißachte (V. 25) und am Schluſſe heißt es: ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον (V. 29). Im 13. Kap. endlich werden die Opfer des Lobes, der Wohlthätigkeit und der Mitteilung als gottwohlgefällig genannt (V. 15. 16); Gott heißt der Gott des Friedens, der Chriſtum zur Aufrichtung eines ewigen Bundes erweckt habe und es wird den Leſern gewünſcht, daß er ſie in jedem Guten zubereite (V. 20. 21). Alſo: Gott hat das Heil ermöglicht und ſachlich für eine Anzahl Menſchen ſichergeſtellt (4, 3); nun aber überläßt er es ihnen, ob ſie mit den ihnen geſchenkten Kräften (6, 5; 13, 20. 21) das Heil erlangen oder nicht (4, 6—10).

Von Chriſtus wird 7, 26 geſagt, daß zu ſeinen hohenprieſterlichen Eigenſchaften neben der Heiligkeit, Sündenreinheit, Unbeflecktheit und Erhabenheit auch das gehöre, daß er ſei κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν. Gewiß ſoll dieſer Ausdruck nur ſeinen Un-

[1] Vrgl. H. Holtzmann, Einleitung 2. Aufl. S. 335.

terschied von den sündigen Menschen bezeichnen; aber wenn dem Verfasser das Bild des sündersuchenden Christus vor Augen schwebte, würde er ihn so nicht nennen. Allerdings erklärt sich der Verfasser die Menschwerdung aus den Erfordernissen des hohenpriesterlichen Berufes Christi. Er mußte Fleisch und Blut annehmen, um durch seinen Tod den Machthaber über den Tod zu besiegen und um barmherzig und treu seinen Brüdern in ihren Versuchungen beizustehen, nachdem er selbst die Versuchung an sich erfahren hatte (2, 14—18). Er hat deshalb Mitgefühl mit unsern Schwächen; nur die Sünde ist ihm ferne geblieben (4, 15). So rettet er immerfort die, welche durch ihn zu Gott nahen und bittet für sie (7, 25). Gewiß im Anschluß an Luc. 15 heißt er der große Hirte seiner Schafe im Blut eines ewigen Bundes (13, 20). An diesen Stellen klingt gewiß der urchristliche Ton von der Sünderliebe des Heilandes, wenn auch abgeschwächt, wieder.

Häufiger aber wird die Erhabenheit Christi über alle Geschöpfe hervorgehoben und darin, nicht in der Sünderliebe, findet der Hebräerbrief die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater[1]. Als Schöpfer und Erbe der Welt, der das All trägt mit seinem mächtigen Wort, der zur Rechten Gottes sitzt und weit erhabener ist als alle Engel, ist der Sohn auch der Widerschein der Majestät und das Abbild des Wesens Gottes (1, 1—4). Diese hohe Würde des Sohnes wird immer wieder betont (3, 6; 5, 5. 8; 6, 6; 7, 28; 10, 20). Ihr entspricht es, wenn Jesus in ewigem Geist διὰ πνεύματος αἰωνίου sich Gott als ein tadelloses Opfer dargebracht hat (9, 14). So dient die Gottgleichheit Jesu hier weniger dazu, Gott zu offenbaren, als dem Opfer Jesu den rechten Wert zu geben (7, 28; 9, 14).

Trotzdem hält nun aber der Hebräerbrief an der Vorbildlichkeit des Lebens Jesu für seine Gläubigen fest; aber da er die Gottgleichheit Jesu in seiner vorzeitlichen Erhabenheit sieht, kann ihm Jesus nur in der Beziehung für die Gläubigen vorbildlich

---

[1] Vrgl. Weiß, Theologie § 118 b, mit dem ich in diesem wichtigen Punkt vollkommen übereinstimme.

ſein, in welcher er ſich von Gott unterſcheidet. Nicht ſeine Sünderliebe, in der ſich die Sünderliebe Gottes offenbart und bethätigt, ſondern ſein gehorſames, glaubensvolles Ausharren in Schmach und Not ſoll ihnen ein Muſter zur Nacheiferung ſein (12, 2; 5, 7—9: beachte die Zuſammengehörigkeit von ὑπακοή und ὑπακούσαν). Der Gehorſam Chriſti gegen Gott wird auch 10, 5—11 hervorgehoben. Ähnlicher Art iſt auch die Mahnung zum Verlaſſen der Welt und zum Tragen der Schmach Chriſti, wie auch Chriſtus vor dem Thore Jeruſalems gelitten habe (13, 10—14)[1]. Solche Schmach Chriſti hat ſchon Moſes getragen, als er die Pracht des königlichen Hofes verſchmähte, um gemeinſam mit ſeinem Volk zu leiden (11, 24—26).

6. Der Glaube bezieht ſich alſo nach dem Hebräerbrief auf das im Jenſeits bereite Heilsziel, das ſchon den altteſtamentlichen Frommen vor Augen ſchwebte. In dieſem Glauben muß man Gerechtigkeit üben, da ohne Heiligung niemand den Herrn ſchauen kann. Auch die vorchriſtlichen Frommen haben dieſe Gerechtigkeit im Glauben geübt. Das Werk Chriſti bringt die in den altteſtamentlichen Opfern bereits dargeſtellte, aber nicht erreichte Sühnung der Sünde; es eröffnet alſo den bisher verſchloſſenen Weg zu Gott. Aber Gewißheit des Heils haben die Einzelnen nur, ſofern ſie an jener Gerechtigkeitsübung im Glauben an das künftige Heil feſthalten; wenn ſie dieſelbe aufgeben, haben ſie ein furchtbares Gericht zu fürchten, da ihnen dann eine Umkehr nicht mehr möglich iſt (6, 4—6) oder bei dem Mangel einer Sühnung (10, 26) nichts helfen kann (12, 17). Gott unterſtützt zwar den Einzelnen durch Kräfte der zukünftigen Welt; aber ob er bis zuletzt ausharrt, iſt nur ſeine Sache. Doch iſt auch Chriſtus das Vorbild für die, welche ihrem Glauben treu die Schmach dieſer Welt tragen.

Vielleicht läßt ſich die hier vorliegende Verkürzung der urchriſtlichen Anſchauung am treffendſten ſo bezeichnen, daß der Hebräerbrief anſtelle der perſönlichen Beziehung Gottes zum Sünder die ſachliche Notwendigkeit einer Sühnung der Schuld der zu

[1] S. die richtige Deutung dieſer Stelle und ihre Begründung bei v. Soden, Hebräerbrief 1890 S. 94.

rettenden Menschheit setzt. Auch das vollkommene Opfer zur Sündenvergebung gewährt an sich keine Gewißheit der Brechung der Sündenmacht, wenn es nicht aus dem die ganze Rettung des Sünders bezweckenden Liebeswillen eines persönlichen Gottes und Heilandes hervorgeht. Andrerseits wird auch Gottes und Christi Sünderliebe nicht so gewertet, wie es die urchristliche Anschauung fordert, wo keine feste, in Gott und Christo ruhende Zuversicht auf das eigene Heil ist, und darum wird auch die Sünderliebe nicht zum treibenden Grund eines neuen Lebens. Überhaupt wird das Pflichtbewußtsein nicht gekräftigt, sondern im Gegenteile getrübt, wenn die Pflichterfüllung die Bürgschaft des künftigen Heiles gewähren soll (6, 9. 10; 10, 26; 11, 33).

V. Johannesevangelium.

1. Auch die Anschauungen des Johannesevangeliums ruhen so gut wie die des Hebräerbriefes auf paulinischer Grundlage[1]. Aber während im Hebräerbrief überall die Seite des Paulinismus nachwirkt, derzufolge Christus in seinem Todesopfer Vergebung der Sündenschuld beschafft hat, knüpft das Johannesevangelium an die andere Seite des Paulinismus an, derzufolge der geisterfüllte Christus im Fleisch erschienen ist und die Macht des Fleisches gebrochen hat.

Demgemäß finden wir im Johannesevangelium die Begriffe σάρξ und πνεῦμα in ähnlichen Verbindungen wie bei Paulus vor. Gott ist πνεῦμα (4, 24) und wird nur ἐν πνεύματι der Wahrheit entsprechend angebetet (4, 23. 24). Nur der aus Geist geborene kann in das Himmelreich eingehen, nicht der Fleischgeborene (3, 5. 6). Andersivo (1, 13) stehen die Gottgeborenen den Fleischgeborenen gegenüber. Aber nun ist der einzigartige Gottessohn[2]

[1] Vrgl. mein „Johannesevangelium S. 51—70; 76—79; 85, 86; 90—92; 108; 151; 156; 170.

[2] Der nur 1, 1. 14 gebrauchte Name ὁ λόγος weist, da er eines attributiven Zusatzes (vrgl. Apoc. 19, 13; Eb 5, 12) ermangelt, notwendig auf die Terminologie einer bestimmten Schule hin. Nun ist auch nach Philo (quis rer. div. her. 42) der Logos ebenso den Menschen Fürbitter bei Gott und Bürge der Gnade Gottes, wie er dem Schöpfer eine Bürgschaft für die Treue des Menschengeschlechtes gewährt. Dieser λόγος heißt de confus. linguar. 28 ὁ κατ'

σάρξ geworden (1, 14) und reicht ſeine von der gemein menſchlichen verſchiedene σάρξ den Menſchen als ein Brot dar, welches ihnen ewiges Leben, die Auferweckung am jüngſten Tage gewährleiſtet (6, 51—58). Dieſes Lebensbrot ſtammt vom Himmel (6, 31—33. 35. 41. 50. 51. 58); es iſt alſo dem πνεῦμα verwandt: denn nur der Geiſt ſchafft Leben, das Fleiſch iſt nichts nütze (6, 62. 63). Daher urteilt auch Chriſtus nicht κατὰ σάρκα wie ſeine Gegner 8, 17 (vrgl. 7, 24 κατ' ὄψιν); der Sohn hat Vollmacht allem Fleiſch, ſoweit es der Vater ihm giebt, ewiges Leben zu ſchenken (17, 2).

Das πνεῦμα iſt alſo auch die Ausſtattung Chriſti für ſeinen Erlöſerberuf (1, 32. 33; 11, 33; 19, 30; 20, 22). Aus dieſem Geiſte werden die Worte Jeſu hergeleitet (3, 34; 6, 63); ebendeshalb ſind ſie Gottes Worte und Worte des ewigen Lebens (3, 34; 6, 63. 68). Namentlich aber wird der Geiſt nach Jeſu Verherrlichung den Gläubigen als Fürſprecher und Berater (παράκλητος vrgl. Röm. 8, 26) geſchenkt (7, 39; 14, 16. 17. 26; 15, 26; 16, 12—15; 20, 22). Er belehrt ſie über alles und erinnert an Jeſu Worte (14, 26), legt alſo Zeugnis von Jeſu ab (15, 26), leitet in alle Wahrheit und verkündet die Zukunft (16, 12—15). Auch für die chriſtusfeindliche Welt hat er eine Aufgabe der Unterweiſung: ſie erfährt durch ihn die Sündhaftigkeit ihres Unglaubens, die Gerechtigkeit Jeſu, der ſich von ihr ſcheidet, und das Weſen des Gerichtes, das in der Verurteilung der ſie beherrſchenden Macht beſteht (16, 8—11). Der Geiſt iſt alſo nach dem Johannesevangelium im Gegenſatz zu dem vergänglichen Fleiſch die lebenſchaffende Macht der Wahrheit (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας 14, 16; 15, 26; 16, 13). Denn das ewige Leben gründet ſich auf die Erkenntnis des einigen wahren Gottes und ſeines Geſandten Jeſu Chriſti (17, 3). Die ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ſind jedenfalls als Worte der Gottesoffenbarung und

---

εἰκόνα ἄνθρωπος. Nach de somniis 39 heißt er auch θεός, nach Cap. 40 erſcheint er den Menſchen in Menſchengeſtalt: ὁ λόγος ἀνθρώπῳ εἴκασεν. Nach de profugio 21 wohnt er in der Seele des Menſchen und hindert ſie an Sünde und Verderben. Dieſer λόγος iſt aber namentlich das Organ der Weltſchöpfung de mundi opif. 5, de Cherubim 35, leg. alleg. 3, 31.

Selbstoffenbarung Christi gemeint. Aber eben durch sie (6, 63) ist Christus auch das Brot, das der Welt Leben giebt (6, 33. 35. 48. 56. 58); in ihnen hat er eine zu ewigem Leben dauernde Speise (6, 27), spendet er ein lebendiges Wasser (4, 10), das in dem Trinkenden ein zum Leben sprudelnder Quell wird (4, 14), der auch Ströme lebendigen Wassers von ihm ausgehen läßt (7, 37. 38). So ist Jesu Auftrag, den er durch seine Predigt ausrichtet, das ewige Leben (12, 48—50). Ist dies der letzte Zweck seines Kommens, der sich erst bei der Auferweckung der Toten vollkommen verwirklicht (5, 25. 29; 6, 39. 40. 44. 54; 11, 43), da er sich dann erst als die Auferstehung und das Leben offenbart (11, 25), als der, welcher ebenso, wie der Vater, andern Leben zu bringen vermag (5, 26. 6, 57), so betrifft es den nächsten Zweck seiner Erscheinung, wenn er nach 18, 37 geboren ist um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen, so daß jedes Kind der Wahrheit auf ihn hört. Als Bringer der Wahrheit ist er das Licht der Welt (8, 12; 9, 5), zu welchem nur die kommen, welche die Wahrheit thun (3, 19—21). Diese Wahrheit ist eine durch ihn gebrachte Gottesgnade (1, 17); er selbst war solcher gnadenreichen Wahrheit voll (1, 14)[1]. Im Besitze dieser Wahrheit ist man aber auch frei von Sündenknechtschaft (8, 32—36); man wird durch sie gottgeweiht (ἁγιάζω 17, 17—19). Daß mit letzterem Ausdruck eine Kräftigung im Guten und eine Bewahrung vor dem Bösen gemeint ist, zeigt der Zusammenhang (7, 15). Leben und Wahrheit giebt es nun nur in der Gemeinschaft mit Gott; als Bringer dieser Güter ist Jesus daher auch der Weg zu Gott (14, 6). Es ist deutlich, daß hier dem christlichen Glauben

[1] Es gehört mit zu den Eigentümlichkeiten des vierten Evangeliums, daß die höhere Wahrheitserkenntnis Christi nicht wie bei den Synoptikern menschlich-geschichtlich vermittelt erscheint; vielmehr redet der johanneische Christus nur in die Welt, was er im vorzeitlichen Sein beim Vater geschaut und gehört hat (1, 18; 3, 12 13. 32; 6, 46, 7, 28. 29; 8, 26. 38; 17, 6, 14, 25, 26). So erscheint die von ihm gebrachte Wahrheit weniger als ein neuer, alles durchdringender und beherrschender Gedanke, denn als eine Summe neuer, bis dahin unbekannter Kenntnisse.

Ziele gegeben ſind, welche für die Anſchauung Jeſu und des Paulus noch nicht dieſelbe Bedeutung hatten.[1]

2. Chriſtus handelt, wie er den Vater handeln ſieht (5, 19). Insbeſondere arbeitet der Sohn, wie der Vater, auch am Sabbat (5, 17): der in unaufhörlicher Thätigkeit wirkſame Vater treibt Jeſum zu gleicher, unaufhörlicher Thätigkeit. Somit kann man in dem Sohne den Vater ſelbſt erkennen und ſchauen (1, 14; 8, 19; 12, 45; 14, 7—9). Das entſpricht ja nun etwa dem urchriſtlichen Gedanken, daß ſich in der Sünderliebe Jeſu die Sünderliebe Gottes offenbart. Auch im Johannesevangelium richtet ſich die Liebe Chriſti zu den Seinigen nach der Liebe Gottes, freilich nicht nach der Liebe Gottes zu dieſen Menſchen, ſondern nach der Liebe Gottes zu ihm, Chriſto, ſelbſt. Chriſtus iſt es, den Gott vor allen andern liebt (3, 35; 5, 20; 15, 9; 17, 24, 26); wie Chriſtus von Gott geliebt wird, liebt er die Seinigen (15, 9). Aber ebendamit erfüllt er des Vaters Gebot und erhält ſich in deſſen Liebe (15, 10). Und des Vaters Gebot erfüllt er, weil er ſelber den Vater liebt (14, 31).

Hierbei handelt Chriſtus durchaus in der Unterordnung unter Gott. Er hat die Liebe Gottes an ſich erfahren und in dankbarer Gegenliebe erfüllt er Gottes Gebot und liebt die Menſchen, welche ihm Gott gegeben hat. Es iſt das ein ähnlicher Gedanke, wie er in den ſynoptiſchen Stücken vom Schalksknecht (Mat. 18, 21—35) und von der Sünderin (Luc. 7, 36—50) ausgeſprochen iſt, nur daß ſelbſtverſtändlich die Liebe Gottes zu Chriſto nicht in der Sündenvergebung zum Ausdruck kommt (8, 46). Dagegen tritt im vierten Evangelium nirgends der Gedanke deutlich hervor, daß Gottes Liebe zu den Menſchen in der Liebe Chriſti zu den Seinigen anſchaulich und offenbar iſt. Gerade dieſe Beziehung

[1] Ewiges Leben iſt freilich auch den Synoptikern (Marc. 9, 43. 45; 10, 17; Mat. 19, 16. 17; 25, 46) und Paulus (Gal. 6, 8; Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22. 23. Philp. 2, 16; 4, 3) als Heilsziel bekannt, aber es tritt gegenüber der δικαιοσύνη zurück. Dagegen iſt ἀλήθεια als Heilsziel den Synoptikern unbekannt, ebenſo Paulus, der aber inſofern zur johanneiſchen Begriffsbildung überleitet, als er das Evangelium häufig kurz ἡ ἀλήθεια nennt (Gal. 5, 7; 2. Cor. 4, 2; 6, 7), auch wohl die Gotteserkenntnis mit dieſem Namen bezeichnet (Röm. 1, 18. 25) und die Mißachtung des Gotteswillens als ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ auffaßt.

fehlt, so oft auch im Übrigen ausgesprochen ist, daß man in Christo den Vater zu sehen vermöge.

Nun soll aber die aufopfernde Liebe, die Christus seiner Gemeinde gegenüber bewährt, ihren Gliedern ein Vorbild der eigenen gegenseitigen Liebe sein (13, 15. 34; 15, 12). Das ist das neue Gebot Christi, daß sich die Jünger gegenseitig lieben (13, 34; 15, 12. 17). Größere Liebe als wie sie Christus in der Selbsthingabe für seine Freunde bewährte, kennt das Johannesevangelium nicht (15, 13). Paulus weiß freilich, daß sich Gottes und Christi Liebe sogar auf die Gottlosen und Feinde Gottes erstreckte (Röm. 5, 6—10) und von einer Einschränkung der Liebespflicht auf die Gemeindeglieder weiß die vorjohanneische Auffassung des Christentums nichts. Zeigt sich hierin eine Verkürzung der urchristlichen Anschauung, die nicht unterschätzt werden darf, so ist dagegen eine Bereicherung derselben in der Hervorhebung des Gedankens zu erkennen, daß die Erfüllung der Gebote Christi aus dankbarer Liebe zu ihm hervorgehen muß (14, 21. 22), daß bei solcher Pflichterfüllung Christus und Gott selbst in dem Menschen Wohnung machen (14, 23), sofern nämlich die in solchem Thun erfahrene Seligkeit immer enger mit Gott und Christus verbindet.[1] Wenn dieser Gedanke auch so ausgedrückt wird, daß die Liebe Gottes gewissermaßen als der Lohn der in treuer Pflichterfüllung sich äußernden Liebe zu Christus erscheint (14, 22. 23; 16, 27), so ist das insofern wertvoll, als hier eine unmittelbare Beziehung der Liebe Gottes auf den Gläubigen, freilich doch in wesentlichem Unterschied von Luc. 15 hervortritt. Mit dieser Liebe Gottes zu denen, die Christum lieben, wie Christus Gott und Gott Christum liebt, ist das Ziel johanneischer Frömmigkeit erreicht: wie Gott und Christus eins sind (10, 30; 17, 11. 22), so daß der Vater (durch seine Liebe) im Sohn und der Sohn (durch gehorsame Gegenliebe) im Vater lebt (17, 21),

[1] Die Darlegung der seligen Erfahrungen, die dem Einzelnen aus dem Bewußtsein der Liebe Gottes und der Erlösung durch Christus erwachsen, begründet den dauernden Werth des Johannesevangeliums, wenn auch eine andre Seite der urchristlichen Anschauung hier nicht zur Darstellung kommt (mein Joh.-Ev. S. 90).

ſo ſind dann auch die Gemeindeglieder (durch gegenſeitige Liebe) unter einander eins und leben alle in Gott und Chriſto (17, 21—23) bzw. Gott und Chriſtus ſind zu ihnen gekommen, haben in ihnen Wohnung genommen und ſich ihnen geoffenbart (14, 18—24).

3. In denjenigen Ausführungen nun, in welchen eine Verkürzung des urchriſtlichen Gedankens ſich hier bemerkbar macht, läßt ſich eine gewiſſe Regel nicht verkennen. Gott liebt vor allen Chriſtum; dann aber auch die, welche aus Liebe zu Chriſto Chriſti Gebot halten; und dieſes Gebot verlangt nur die gegenſeitige Liebe der Gemeindeglieder, ſo wie Chriſtus nur für ſeine Freunde geſtorben iſt. Wer dieſe Freunde ſind, ſpricht 15, 14 deutlich aus: ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε, ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. Alſo Chriſtus ſtirbt nur für die, welche ſeine Gebote halten, wie Gott nur die liebt, welche ihre Liebe zu Chriſto in der Erfüllung ſeiner Gebote zeigen (14, 21. 23). Von einer Sünderliebe Gottes und Chriſti iſt im vierten Evangelium nicht die Rede.[1] Alſo erklärt es ſich leicht, daß ſich auch die Pflicht der Gemeindeglieder nicht über den Kreis der Gemeinde hinaus oder gar auf den Feind erſtrecken kann. Das iſt nun freilich eine gründliche Verkehrung des urchriſtlichen Gedankens. Ihr Vorhandenſein wird aber noch durch beſtimmte Stellen des Evangeliums beſtätigt.

Ganz unmißverſtändlich iſt das Wort des geheilten Blindgeborenen, das gewiß keine irrige Meinung enthalten ſoll, da es den Standpunkt des Gläubigen gegenüber den Ungläubigen verteidigt (9, 31): οἴδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ, τούτου ἀκούει. Das iſt ein Gottesgedanke, der dem Zöllner im Tempel (Luc. 18, 13) kaum hätte Frieden geben können. 3, 19—21 wird die durch Chriſtus gebrachte Spaltung der Menſchheit beſchrieben: Als das

[1] Wie eine frühzeitige Ergänzung dieſes den Wert des Evangeliums ohne Frage ſehr beeinträchtigenden Mangels ſieht es aus, wenn die Erzählung von Jeſus und der Ehebrecherin gerade in dieſer Schrift (8, 1—11) Aufnahme fand, nachdem ſie ihre erſte Heimat ohne Zweifel deshalb verloren hatte, weil man an der Sünderliebe Jeſu, die in ihr bezeugt iſt, Anſtoß nahm.

Licht ist Christus in die Welt getreten; aber die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse: sie hassen und fliehen das Licht, das ihre Werke beleuchten könnte; dagegen wer nach der Wahrheit handelt, will seine in Gott gethanen Werke vom Lichte bestrahlen lassen. Hier fällt schon das passive Verhalten Christi bei dem Erlösungswerke auf. Er erscheint wohl unter den Menschen; dann aber bleibt es den Menschen überlassen, zu ihm zu kommen oder nicht. Da zieht denn nur die Guten der Gute an; die Bösen bleiben ihm ferne, sie sind gerichtet (V. 18); der Zorn Gottes dauert über ihnen fort (V. 36). Bei der Fußwaschung, die Joh. 13, 4—11 an der Stelle erzählt wird, wo nach synoptischer Überlieferung die Einsetzung des h. Abendmahls erzählt werden sollte, wird zwar jedem, der sie empfangen hat, vollkommene Reinheit verheißen (V. 10)[1], aber sofort hinzugefügt, daß diese Verheißung selbstverständlich für den Verräter nicht gelte (V. 10. 11). Diesem υἱὸς τῆς ἀπωλείας kann auch die Bewahrung und Behütung durch Christus nichts helfen (17, 12).

Dahin gehört auch, daß Jesus für die Welt nicht betet (17, 9). Seine Jünger sind zwar ἐν τῷ κόσμῳ (V. 11), aber die Welt haßt sie, weil sie nicht ἐκ τοῦ κόσμου sind, wie auch Christus nicht ist ἐκ τοῦ κόσμου (V. 14. 16). Für Christus empfängt dieser Ausdruck seine Erklärung 8, 42; 16, 28: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς (θεοῦ 8, 42) καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον; für die Jünger ist bezeichnend die Stelle 15, 19: die Welt haßt sie, weil sie nicht von ihr stammen, sondern Christus sie auserlesen hat ἐκ τοῦ κόσμου. Nach 11, 52 (vergl. 10, 16) hat nämlich Christus die Aufgabe, die zerstreuten Gotteskinder zu sammeln (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ). Derselbe Gegensatz tritt uns ferner 8, 23 entgegen: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Die Wesen, die hier als οἱ ἄνω bezeichnet sind, heißen, wenn sie auf der Erde leben, ἄνωθεν ἐρχόμενοι (3, 31) γεννηθέντες (3, 3. 7). Ihr

[1] Wegen der Deutung der Stelle, insbesondere wegen des Zusatzes εἰ μὴ τοὺς πόδας s. mein Johannesevangelium z. d. St. S. 263.

Merkmal iſt das πνεῦμα, deſſen Urſprung und Ziel niemand kennt (3, 8 vgl. 1. Cor. 2, 14. 15), daher heißen ſie auch γεγεννημένοι ἐκ τοῦ πνεύματος und ſtehen den γεγεννημένοι ἐκ τῆς σαρκός gegenüber (3, 6. 8). Wenn nun 1, 12. 13 geſagt wird, daß Chriſtus — nur dieſe geſchichtliche Perſon kann unter dem Lichte gemeint ſein, an deſſen Namen man glaubt — denen die ihn aufnahmen, erſt die Vollmacht gab Gottes Kinder zu werden (ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι vgl. 17, 2), die, doch wohl ſchon vorher, nicht aus Blut, Fleiſcheswillen und Manneswillen, ſondern aus Gott geboren waren (ἐγεννήθησαν)[1]: ſo ſcheint die ihnen durch Chriſtus erteilte Vollmacht doch nur in der Ermächtigung zu beſtehn, das vollends zu werden, wozu ſie von vorn herein angelegt und beſtimmt waren.

Iſt ſchon aus den hier angeführten Stellen klar, daß die urchriſtliche Anſchauung von der Sünderliebe Gottes im Johannesevangelium keine Stelle findet, weil die Kinder Gottes und der Welt durch eine in ihrer Natur begründete Kluft geſchieden ſind ſo tritt die ganze Schroffheit dieſes Gegenſatzes doch erſt hervor, wenn man auf ſeine letzten Urſachen und Folgen achtet. 6, 44 ruft Jeſus: keiner kann zu mir kommen, wenn nicht mein Vater ihn zieht. Das wird 6, 65 aufgenommen in der Form: ‚wenn es ihm nicht gegeben iſt von meinem Vater'. Nach 6, 35—39 kommt zu Chriſtus was ihm der Vater giebt und er verſtößt keinen Kommenden (V. 37), keiner geht ihm verloren (V. 39): er aber gibt jedem ein Lebensbrot, das Hunger und Durſt für alle Zukunft ſtillt (V. 35) und erweckt ihn am jüngſten Tag (V. 39). Wenn er zum Vater geht, können ihm ſeine Jünger zwar nicht jetzt (13, 33), aber doch ſpäter folgen (13, 36), ſie kennen dahin den Weg (14, 4), aber ſeine Gegner können dahin überhaupt nicht kommen (7, 34; 8, 21). Denn nur der von oben Entſtammte,

[1]) Ich ſtimme mit B. Weiß z. d. St. vollkommen überein, wenn er ἐγεννήθησαν nicht auf die irdiſche Geburt, ſondern auf die Geburt zur Gotteskindſchaft bezieht, muß aber auch Hilgenfeld beipflichten, wenn er dieſe erſte Geburt zur Gotteskindſchaft der Verwirklichung der Gotteskindſchaft durch Chriſtus vorangehen läßt; man darf dieſe Stelle nicht ohne Rückſicht auf 8, 19—21; 11, 52 u. a. erklären.

aus Geist Geborene kann das Gottesreich schauen (3, 3. 5). Das Hirtengleichnis (Luc. 15, 4—7) kehrt Joh. 10, 1—16. 27. 28 in veränderter Form wieder; die wichtigste Veränderung ist, daß es sich für den guten Hirten nicht um die Rettung eines verlorenen, sondern nur um treue Bewahrung vor jedem Verlorengehen handelt (V. 28 οὐ μὴ ἀπόλωνται [1] εἰς τὸν αἰῶνα). Leider wird auch so der Gedanke der Sünderliebe bei Seite geschoben. Im zwölften Kapitel wird V. 39. 40 aus einer Jesajastelle über die Verstockung durch Gott es erklärt, daß die Juden nicht an Jesum glauben konnten (οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν). Daß Gott es ist, der Jesu seine Gemeinde giebt, ist namentlich im hohenpriesterlichen Gebet ausgesprochen (17, 2. 6. 9). Diese Gemeinde besteht also aus den Menschen, die Gott Christo aus der Welt gegeben hat, weil sie ihm, Gott, schon zugehörten (V. 6. 7).

4. Allerdings giebt es nun eine ganze Reihe von Äußerungen im Johannesevangelium, in welcher die urchristliche Anschauung von der Sünderliebe Gottes und Christi durchklingt. So nennt der Täufer 1, 29 Jesum das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt beseitigt. Gewiß ist hier an eine Tilgung der Sünde durch den Opfertod Christi gedacht; aber dieser Gedanke kehrt im ganzen übrigen Evangelium nicht wieder, hat also nur insofern für das Verständnis des Johannesevangeliums Bedeutung, als er zeigt, daß die frühere christliche Gedankenwelt dem Verfasser nicht einfach abhanden gekommen war. Ferner wird 3, 16 [2] von einer so starken Liebe Gottes zur Welt geredet, daß sie Gott zur Hingabe seines einzigartigen Sohnes behufs Rettung der an ihn Gläubigen getrieben habe. Die Stelle ist damit noch nicht erklärt, daß man sie als Nachbildung von Röm. 8, 32 bzw. Gen. 22, 12 bezeichnet. Aber es kommt hier doch in Betracht, daß nur die Gläubigen zum ewigen Leben kommen

[1] Es ist für die johanneische Gedankenwelt bezeichnend, daß das Zeitwort ἀπόλλυσθαι regelmäßig der Gabe der ζωὴ αἰώνιος gegenübersteht (3, 16; 6, 27. 39; 10, 10. 28; 11, 50: ἀποθάνῃ; 12, 25). Davon weicht allerdings die Stelle 17, 12 ab, die von sittlichem Verderben redet, wie wir das Wort von den Synoptikern her aufzufassen gewohnt sind. Von rein äußerer Bewahrung ist wieder 18, 9 die Rede.

[2] Vrgl. zu diesen und den folgenden Versen mein Joh.-Ev. S. 209 und außerdem S. 54—56.

ſollen und das ſind nach der ſofort folgenden Auseinanderſetzung die, deren Werke ſchon vorher in Gott gethan waren (V. 21). Wenn danach nur ſehr uneigentlich von einer Liebe Gottes zum κόσμος geſprochen werden kann, ſo iſt das nicht befremdlich, da der vierte Evangeliſt häufig ein allgemeines Urteil ausſpricht, das er ſofort einſchränken muß (1, 11. 12; 3, 32. 33; 13, 10). Immerhin zeigt auch dieſe Stelle (3, 16), daß der Gedanke der Sünderliebe zwar nicht in die Theologie des Evangeliſten paßt, aber doch aus dem Gemeindeglauben ſeiner Zeit nicht verſchwunden war. Ganz dasſelbe gilt von den Verſen 3, 17. 18, in denen verneint wird, daß Gottes Sohn in die Welt geſchickt worden ſei, um ſie zu richten. Auch 12, 47 wird das ausgeſprochen. Offenbar ſoll dadurch die Vorſtellung abgewehrt werden, als ob ſich Gott der Strafe des Sünders freue. Demgemäß wird das Gericht als die natürliche Begleiterſcheinung des erſten Auftretens Chriſti genannt (3, 20) oder das von Jeſus geſprochene Wort wird als eine Art unperſönlicher Richter vorgeſtellt (12, 48); 8, 15 begnügt ſich auch der Evangeliſt, zuerſt Jeſum ſagen zu laſſen: ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα, um hernach gemäß ſeiner oben bezeichneten ſtiliſtiſchen Eigenart ſofort hinzufügen: καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν. So kann denn auch nach demſelben Schriftſteller Gott geradezu alles Gericht dem Sohn übertragen haben (5, 22), wobei freilich die ſonſtige Abſicht noch darin durchklingt, daß einmal der Vater niemand richtet (5, 22) und daß auch der Gläubige nicht in das Gericht kommt (5, 24); jedenfalls iſt das Gericht Chriſti gerecht (5, 30). Ganz bei Seite gelaſſen iſt aber der freundlichere Gedanke 9, 39, wo Jeſus im ſchärfſten Gegenſatz zu 3, 17; 12, 47 einfach ausſpricht: εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον.

Die Samariterin kann nach 4, 18 freilich als ſündige Frau[1] betrachtet werden; aber darum iſt das Geſpräch Jeſu mit ihr nicht als Zeichen ſeiner Sünderliebe zu verſtehen; denn zu ihrer Rettung aus der Sünde geſchieht in dieſem Geſpräch ſo gut wie

[1] Weiß, Leben Jeſu I, drittes Buch, 3. Cap., und ebenſo z. d. St. faßt die Erzählung nach Analogie der ſynoptiſchen Erzählungen auf. Aber dazu genügt weder V. 18, noch V. 28, der „die Macht der entſchiedenen Erweckung neuen Lebens“ doch nicht darthun kann.

nichts (V. 29 εἰπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα). Zu dem am Teich Bethesda an einem Sabbat geheilten Kranken spricht Jesus: μηκέτι ἁμάρτανε ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται. Dieses Wort ist aus der Absicht der Erzählung zu erklären: der Erlöser befreit zwar von der Sabbatpflicht, aber verbietet die Sünde. Daß hier wirklich einer aus früherem Sündenleben gerettet wurde, ist nicht gesagt. Ebenso ist 8, 32—36 aufzufassen. Hier wird freilich dem, welcher an Jesu Wort festhält, Freiheit aus der Sündenknechtschaft verheißen. Aber thatsächlich heben die in diesen Versen angeredeten sündigen Menschen, eben weil sie als Sünder vom Teufel stammen (V. 42. 44. 47) schließlich gegen Jesum Steine auf (V. 59); also von einer Rettung der Sünder ist auch hier keine Rede. Da erinnert es doch stark an gewisse Anschauungen der griechischen Tragiker[1], wenn betont wird, daß die Schuld dieser ohnehin rettungslos verlorenen Menschen durch das Anhören der Worte Jesu und durch das Anschauen seiner Werke sich noch gesteigert habe (15, 22—25). Lediglich als Anlehnung an den bestehenden Gemeindeglauben ist es zu verstehn, wenn der Auferstandene 20, 22 an die Geistesmitteilung die Verheißung knüpft: ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινος κρατῆτε, κεκράτηνται. In den umfassenden Erörterungen der Kapitel 14—16 über den heiligen Geist ist von einem durch ihn vermittelten Sündenerlassen und Sündenbehalten nicht die Rede.

Vielleicht scheint es ein weiteres Zeichen dafür, daß der urchristliche Gedanke von der Sünderliebe Gottes und Christi aus dem Gemeindeglauben zur Zeit des Evangelisten nicht verschwunden war, wenn mehrfach Christo die Absicht oder Aufgabe beigelegt wird, die Welt zu retten (3, 17; 4, 42; 5, 34; 10, 9; 12, 47). Doch darf hier nicht übersehen werden, daß das Johannesevangelium insofern mit Recht von einem Erlöserberuf Christi redet, als auch die guten Menschen aus der Welt zum ewigen Leben gerettet werden müssen. Das und nicht die Rettung aus der Sünde ist an allen Stellen der maßgebende Gedanke, wo von einem σώζειν durch Christus die Rede ist (3, 16; 4, 14; 5, 40; 10, 28; 12, 50).

[1] Vergl. z. B. Sophocl. Antig. 604 ff.

Ähnlich ſteht es mit den allerdings auffallenden Verſen 17, 21. 23. Jeſus hat 17, 9 betont, daß er nicht für die Welt, ſondern nur für die bete, die Gott ihm gegeben hat. Er hat V. 14. 16 hervorgehoben, daß ſie ſowenig wie er ſelbſt aus der Welt ſtammen. Nun dehnt er V. 20 ſein Gebet auch auf die aus, welche durch ſeine Jünger zum Glauben kommen. Da nun der Evangeliſt neben Jüngergemeinde und Welt kein Drittes kennt, ſo muß er die noch nicht zum Glauben Geführten unter den Begriff ‚Welt' rechnen, wenn ſie auch ihrer innern Beſchaffenheit nach nicht zur Welt gehören. Auch Jeſus hat ja ſeine Jünger ἐκ τοῦ κόσμου erwählt (16, 19); Gott hat ſie ihm ἐκ τοῦ κόσμου gegeben (17, 6) und doch ſind ſie nicht ἐκ τοῦ κόσμου (17, 14. 16). So kann ſich denn auch Jeſu Gebet auf eine Bekehrung des κόσμος richten (17, 21. 23), der als totum pro parte meliore hier wie 3, 16. 17; 4, 42; 12, 47 genannt iſt. An eine Bekehrung der Chriſtum und ſeine Jünger haſſenden Welt (5, 18; 17, 14), für die Chriſtus nicht betet (17, 9), iſt gewiß nicht zu denken.

* * *

Bei Jeſus und Paulus fanden wir trotz aller Verſchiedenheit der Form dieſelbe Grundanſchauung: die Sünderliebe als bezeichnendes Merkmal des Gottesbegriffs, als die ſittliche Eigenart Jeſu und als erſte Triebfeder ſeiner Gemeinde. Im Hebräerbrief war dieſe Anſchauung verkürzt, ſofern an die Stelle perſönlicher Liebe Gottes und Chriſti eine ſachliche Sühnung der Sünde trat, welche die ſchließliche Brechung der Sündenmacht nicht gewährleiſtete. Im Johannesevangelium iſt zwar der Gedanke der Liebe Gottes und Chriſti bewahrt, aber die Erlöſung bezieht ſich auf die Rettung aus der Vergänglichkeit und erſtreckt ſich nur auf die Menſchen, die durch ihre ſittliche Güte ſich von vorn herein als Kinder Gottes erweiſen.

Wie verhalten sich die zwei Begriffe „Opfer“ und „Sacrament“ zu einander?

Von

K. Ziegler,
Stadtpfarrer in Aalen.

I.

Diese zwei Begriffe sind in der neueren Theologie oft und gründlich erörtert worden. Daß aber von den wichtigen und fruchtbaren Ergebnissen dieser wissenschaftlichen Arbeit schon viel in die kirchliche Praxis eingedrungen sei, läßt sich nicht behaupten. In Predigt nnd Unterricht tragen die meisten eben die, nur mit einem mehr oder weniger modernen Gewand bekleidete und mehr oder weniger lebendig veranschaulichte, altorthodoxe Lehre vor. Andere begnügen sich mit Ausführungen, die so mager sind, daß sie einer Umgehung der genannten Begriffe bedenklich gleichsehen. Nur wenige versuchen, die Erkenntnisse, welche aus einer geschichtlichen Betrachtung der Offenbarungsurkunden erwachsen sind, auf die kirchliche Verwertung jener schwierigen und vieldeutigen Begriffe irgendwie anzuwenden.

Dies mag freilich großenteils auch daher kommen, daß der gelehrte Streit über dieselben, namentlich was die exegetische Einzelunterſuchung betrifft, noch keineswegs abgeschlossen ist, sowie daß die gewonnenen Ergebnisse teils als zu negativ erscheinen, teils der populären Darlegung große Schwierigkeiten entgegensetzen.

Diese Zeilen sollen ein Beitrag sein zur Überwindung jener Schwierigkeiten und zugleich dem Nachweise dienen, daß die neuere historisch-kritische Theologie keineswegs bloß negative Sätze über Opfer und Sacrament aufzustellen weiß.

Wenn ich nun aber die beiden Begriffe zusammen behandle und ihr gegenseitiges Verhältnis zu bestimmen suche, so gehe ich von der Ansicht aus, daß eben durch eine klare Verhältnisbestimmung die kirchliche Lehrweise fruchtbarer werden könnte.

Nach der gewöhnlichen, kirchlichen Lehrweise muß das Opfer im alten Testament, insbesondere das Sühnopfer, eben vorbildlich das gewesen sein, was nach der Anselmschen Satisfactionstheorie das Opfer Christi wirklich gewesen wäre. Die Lehre vom Opfer ist daher fast nichts als eine Veranschaulichung der Anselmschen Theorie am Beispiel des alttestamentlichen Opfergesetzes. Die lebendige Bewegung der Opferidee im alten Bunde bleibt unbeachtet. Daß die Opfer ursprünglich entschieden mehr sein wollten als bloße Zeichen oder sinnbildliche Handlungen, daß ihnen nicht die mindeste Absicht einer Vorausdeutung auf die messianische Zeit und das Todesleiden des Messias zu Grunde lag, daß die ganze Opferpraxis ihre Wurzeln nirgend anders als in der Naturreligion haben kann, wird totgeschwiegen, weil man durch jede in dieser Richtung liegende Andeutung die Bibelautorität zu untergraben meint. Diese Versäumnisse rächen sich aber dann bei der Lehre von den Sacramenten, insbesondere vom Abendmahlssacrament und bei der Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre vom Meßopfer. Inwiefern das katholische Meßopfer etwas ganz Unchristliches ist, kann nicht genügend klar werden, so lang nicht im israelitischen Opfer der heidnische Hintergrund erkannt wird. Wenn die Israeliten nach Gottes Ordnung „opfern" mußten, um die Erfüllung der Opferschatten im Opfer Christi vorzubereiten und also das Opfer Christi gleichsam mystisch vorauszunehmen, warum sollen die Katholiken nicht „opfern" dürfen, um das vorzeiten geschehene Opfer Christi mystisch zu wiederholen und so dasselbe, wie das religiöse Bedürfnis erfordert, in die Gegenwart zu rücken? Die rechte Antwort hierauf kann nur gegeben werden, wenn erkannt wird, daß eben weder die Israeliten in jenem Sinne geopfert haben, noch die Katholiken ihr Meßopfer bloß in diesem Sinne darbringen. Hätten irgendwelche alttestamentliche Opfer jenen Sinn gehabt, so wären das keine Opfer mehr gewesen, sondern sacramentale Handlungen, die aber seltsamer Weise ihren geschichtlichen

Boden nicht in der Vergangenheit, ſondern in der Zukunft (im Opfertod Chriſti) gehabt haben müßten. Und wenn das katholiſche „Meßopfer" wirklich nichts anderes wäre, als eine myſtiſche Wiederholung des Opfers Chriſti zum Zweck der Vergegenwärtigung und gläubigen Aneignung desſelben, ſo wäre es eben kein „Opfer", ſondern mit Recht ein Sacrament zu nennen. Allein die Bezeichnung „Meßopfer" iſt leider nur allzurichtig. Das Meßopfer iſt in der That kein rechtes Sacrament, ſondern ein wirkliches Opfer, ſofern die katholiſche Kirche durch die gottesdienſtliche Handlung als ſolche nicht etwa nur eine geſchehene Gnadenthat Gottes aneignen, ſondern theurgiſch wirken will, d. h. neue Gottesthaten zu erzeugen vorgiebt, durch die äußere Kultushandlung als ſolche Gott umzuſtimmen und gewiſſe Dinge von ihm zu erlangen meint, ganz ſo wie dies die Iſraeliten meinten, ſo lang ſie wirklich opferten.

Schon aus dieſen vorläufigen Andeutungen dürfte erhellen, daß die Begriffe Opfer und Sacrament in ihrem geſchichtlichen Verhältnis zu einander betrachtet werden müſſen. Unſere Frage läßt ſich daher jetzt konkreter faſſen: Wie kommt es, daß geſchichtlich aus dem Opfer das Sacrament und dann wieder aus dem Sacrament das Opfer geworden iſt? nämlich aus dem Paſſahopfer bezw. der Paſſahopfermahlzeit das Abendmahlsſacrament, und aus dem Abendmahlsſacrament das Meßopfer?

Offenbar ſtehen die beiden Begriffe einerſeits im Gegenſatz zu einander, andererſeits ſind ſie mit einander verwandt. Sie ſchließen einander aus auf der chriſtlichen Stufe der vollkommenen Offenbarung. Sie gehen ineinander über auf der Stufe der altteſtamentlichen Vorbereitung des neuen Bundes und im Heidentum, wie auch wieder auf der Stufe der katholiſchen Rückbildung ins alte Teſtament bezw. ins Heidentum. Es iſt alſo die geſchichtliche Bewegung zwiſchen Heidentum, Judentum und Chriſtentum ſcharf ins Auge zu faſſen und das Neue, welches das Chriſtentum gebracht hat möglichſt ſtark zu betonen.

Luther hat, wie in ſo vielem, ſo auch in unſrer Frage einen Kernſchuß gethan. In ſeiner Schrift von der babyloniſchen Gefangenſchaft der Kirche kommt er aus Anlaß ſeiner Beſprechung des katholiſchen Meßgottesdienſtes auf den Unterſchied zwiſchen

Opfer und Sacrament zu reden. Dem katholischen Begriff des Meßopfers stellt er den wahren Begriff des Abendmahlssacraments gegenüber, und so werden ihm die Begriffe „Opfer" und „Sacrament" zu einem reinen Gegensatz. „Opfer" ist eine Gabe, die der Mensch (der Priester) Gott darbringt. Das Abendmahlssacrament ist eine Gabe und Geschenk Gottes an den Menschen auf Grund des ein für allemal dargebrachten Opfers Christi. Beim Abendmahl ist das Empfangen alles, was der Mensch thut. „Opfern" dagegen heißt: Gott etwas geben und darbringen wollen. Die katholische Lehre hat diese einfache Wahrheit ins Gegenteil verkehrt und aus der Messe, die ursprünglich ein Sacrament war, ein Opfer und Werk des Menschen, bezw. des Priesters gemacht, durch welches man Gott zu etwas bringen, bei ihm etwas erwerben und verdienen will.

Mit diesen Gedanken hat Luther ohne Zweifel den Kernpunkt der ganzen Frage getroffen. Es dürfte sich aber verlohnen, dieselben noch weiter auseinanderzulegen.

Ein Katholik könnte auf Luthers Angriff gegen den Meßgottesdienst etwa erwidern, die katholische Kirche meine durchaus nicht ein Menschenwerk zu vollbringen, wenn sie Meßgottesdienst halte. Vielmehr sei dieser Gottesdienst mit seinem ganzen Apparat von Priestern und Ceremonien von Gott geordnet und insofern der Menschheit geschenkt. Also durch Vermittlung des gottgeordneten Priesterwerks glaube auch der Katholik bei dieser heiligen Handlung eine Gottesgabe zu empfangen. Demnach wäre das Werk und Opfer Christi nur dazu dagewesen, das Priesterwerk des Meßopfers in Gang zu bringen und ihm die göttliche Sanction für immer zu sichern. Ähnlich wurde ja auf Grund der Gottesthaten des alten Bundes, welche das Volk Israel als Bundesvolk konstituierten, beständig geopfert, offenbar in dem Gefühl, daß jene Gottesthaten eben nicht ein für allemal, für alle Fälle, für alle Orte und Zeiten die Zusicherung der göttlichen Gnade geben, sondern daß die Gottesgnade immer wieder durch den Opferdienst gesucht, dem Volke zugewendet und erhalten werden müsse.

Diese Betrachtung zeigt, daß wir dem katholischen Sacra-

mentsbegriff nur dann mit Erfolg zu Leibe gehen können, wenn wir ihm die Berufung aufs alte Testament von vornherein rundweg abschneiden. Wir werden sagen müssen: die katholische Sacramentslehre verläßt den geschichtlichen Boden des neuen Bundes, auf welchem das Abendmahlssacrament steht. Sie verläßt den Glauben an die ewige Giltigkeit der neutestamentlichen Geschichtsthatsache des Opfertods Christi und begiebt sich wieder auf alttestamentlichen Boden, wo eine für immer und für alle einzelnen giltige, geschichtliche Heilsthatsache noch gar nicht vorhanden war und eben darum das Bedürfnis zu opfern fortbestand.

Zur Klarheit wird es ferner beitragen, wenn wir die im kirchlichen Unterricht vielfach noch mitgeführte Vorstellung alttestamentlicher „Sacramente" ganz aufgeben, zwischen Opfer und Sacrament so scharf als möglich scheiden und sagen: wo noch Opfer sind, da giebts noch keine Sacramente; wo man aber einen Opferdienst wiedereinführt, da hat man das Sacrament verloren. Die katholische Kirche hat also, wenn man ihre offizielle Lehre und Praxis ansieht (von dem Innenleben einzelner Kommunicanten rede ich hier nicht), nicht sieben Sacramente, sondern gar keines mehr, d. h. an Stelle dessen, was im neuen Testament unter einem Sacrament zu verstehen ist, nichts als alttestamentlichen oder gar heidnischen Opferdienst, Mysteriendienst und magisches Priesterwerk.

Der Begriff des Sacraments muß principiell aus dem neuen Testament, speziell aus dem Abendmahlssacrament entnommen werden. Das Wesentliche an letzterem ist erweckliche, sinnliche Veranschaulichung und damit verbundene gläubige Aneignung der ein für allemal geschehenen Gnadenthat des Opfertods Christi. Dieser Begriff ist deutlich und schließt die Fortdauer oder Wiedereinführung jedes priesterlichen Opferdienstes aus. Empfangen ist alles bei diesem Sacrament. Die Gabe ist da, ein für allemal. Die heilige Handlung dient nur der Aneignung, in keiner Weise der Hervorbringung des Geschenks. Die begründende Geschichtsthatsache gehört also wesentlich zum Begriff des Sacraments; sie konstituiert ihn geradezu, sie allein

ruft die Sacramentshandlung hervor und bildet den Glaubensinhalt derselben.

Hier werden freilich manche einwenden, das Abendmahlssacrament sei ja gar nicht durch die bereits vollzogene Geschichtsthatsache des Opfertods Christi, sondern durch die demselben vorangehenden Einsetzungsworte Christi hervorgerufen. Ebenso das Taufsacrament verdanke seine Kraft und Berechtigung lediglich den Einsetzungsworten des Auferstandenen. Überhaupt dürfe man die Sacramente nicht als unmittelbare Erzeugnisse der Geschichte, sei es nun des Herrn selbst, oder der von ihm gegründeten Gemeinde hinstellen. Denn sonst könnten noch beliebige andere Geschichtsereignisse aus dem Leben Jesu sacramental verwertet werden, ja es könnte die christliche Gemeinde im Verlauf ihrer Geschichte noch eine unbegrenzte Zahl von Sacramenten stiften und ebenso als geschichtlich begründet ansehen, wie die beiden wahren Sacramente (vgl. die katholische „Sacramentskirche“, bei der allerdings nicht einzusehen ist, warum sie nur sieben und nicht noch viel mehr „Sacramente“ hat). Hiegegen sei man nur dann geschützt, wenn man die Sacramente von vornherein als „positive“, auf göttlicher Eingebung, bezw. auf der göttlichen Autorität Christi beruhende Stiftungen ansehe und nur diejenigen gottesdienstlichen Handlungen als Sacramente gelten lasse, welche ausdrücklich von Christus selber eingesetzt seien.

Diese Einwendungen treffen unsre Ansicht von der Sache nicht. Sie geben uns aber willkommene Gelegenheit, dieselbe näher auszuführen und zugleich die vorherrschende kirchliche Lehrweise kritisch zu beleuchten.

Es ist ja gewiß im kirchlichen Unterricht und in der populären Polemik gegen die katholische Sacramentslehre das natürlichste, davon auszugehen, daß nur die beiden in der evangelischen Kirche geltenden Sacramente als von Christus selbst eingesetzt im neuen Testamente bezeugt sind. Auch in der Dogmatik ist diese Thatsache gerade für eine Theologie, welche den geschichtlichen Christus in den Mittelpunkt aller christlichen Lehre stellen will, von hervorragender Bedeutung. Doch ist es eine Thatsache, die

der Auslegung bedarf. Es fragt ſich eben, warum und in welchem Sinne Chriſtus dieſe zwei, und nur dieſe zwei Sacramente geſtiftet hat. Niemand wird die Stiftung derſelben bloß als einen Akt der Willkür Gottes oder Chriſti darſtellen wollen. Darum wird auf jene Frage nach dem Warum auch von den „poſitivſten" Theologen in der Regel irgend eine Antwort zu geben verſucht.

Man ſagt, Chriſtus habe aus pädagogiſchen Rückſichten die Sacramente geſtiftet, weil er der menſchlichen Schwachheit neben dem gepredigten Wort noch das verbum visibile, das Wortzeichen darzubieten für nötig hielt. Dieſe Erklärung iſt freilich ſo dürftig und hat etwas ſo froſtig Reflexionsmäßiges an ſich, daß die meiſten daneben noch eine andere Erklärung vorzutragen pflegen. Und zwar begeben ſich hier viele, weil ihnen nun einmal die geſchichtliche Begründung der Sacramente nicht „poſitiv" genug iſt, auf das Gebiet der Naturmyſtik. Sie ſagen, Gott oder Chriſtus habe die Sacramente deshalb ſtiften müſſen, weil die religiös-ſittliche (moraliſche) Einwirkung auf die Menſchenſeelen zur Beſchaffung des Heils nicht genüge, weil vielmehr daneben noch eine „unmittelbare" Einwirkung auf die leiblich-ſeeliſch-geiſtige Natur des Menſchen notwendig ſei. Und dieſe „unmittelbare" Einwirkung werde — vermittelt durch die Sacramente. Die Möglichkeit und Wirklichkeit einer ſolchen Naturwirkung der Sacramente wird z. B. von vielen Neulutheranern in offenbarer petitio principii ſpeziell mit Rückſicht auf die Kindertaufe poſtuliert, deren Recht ſie ja ſelbſt wiederum aus eben jener myſtiſchen Theorie ableiten wollen. Ebenſo aber beim Abendmahlsſacrament gilt es ihnen als das köſtlichſte Myſterium des chriſtlichen Glaubens, daß der verklärte Chriſtus ſeinen verklärten Leib und ſein verklärtes Blut (dieſer Ausdruck wird um der dogmatiſchen Theorie willen von vielen gefliſſentlich gebraucht, obgleich ein einziger Blick auf die Einſetzungsworte ihn verbieten ſollte) unſichtbar mitteile, eine Anſicht, welcher entweder Luthers Ubiquitätslehre, oder irgend eine der modernen Theorien über Geiſtleiblichkeit zum Unterbau dienen muß.

Was nun dieſe Theorien betrifft, ſo will ich dieſelben jetzt

nicht auf ihre biblische Begründung oder innere Widerspruchslosigkeit prüfen, sondern nur darauf hinweisen, daß dieselben, im kirchlichen Unterricht vorgetragen, gerade in Anwendung auf die Sacramentslehre entweder kraß materialistisch, oder gar nicht verstanden werden, und im besten Fall den Eindruck hinterlassen, es scheine sich beim heiligen Abendmahl und bei der Taufe darum zu handeln, etwas ganz Curioses für wahr zu halten.

Der Hauptpunkt aber ist mir der: diese „positive" Sacramentslehre ist nichts weniger als positiv; denn sie verläßt willkürlich den geschichtlichen Boden, auf welchem die Sacramente erwachsen sind.

Wenn Christus in den Abendmahlseinsetzungsworten von seinem Leib und Blut redet, so meint er nach seiner eigenen, ausdrücklich beigefügten Erklärung den Leib der gebrochen oder getötet, und das Blut, das vergossen wird, nimmt uns also jedes geschichtliche Recht, hiebei an seinen verklärten Leib oder gar an verklärtes Blut zu denken. Er verknüpft einfach seine Stiftung aufs engste mit der geschichtlichen Thatsache seines Opfertodes und nimmt im voraus für diese Thatsache selbst als solche die ewige Giltigkeit und Wirksamkeit in Anspruch, welche sie besitzt, und die man ihr nicht erst durch eine dogmatische Theorie zu retten braucht. Der Herr hat also dieses Sacrament eingesetzt, weil er am Vorabend seines Todes, im vollen Bewußtsein seiner messianischen Würde, der nun alsbald zu vollziehenden Geschichtsthatsache seines Opfertodes die authentische, für immer giltige Auslegung mitgeben und seiner Gemeinde als Vermächtnis hinterlassen wollte. Zu diesem Zwecke bot sich ihm ganz von selbst, im Hinblick auf die alttestamentliche Passahfeier, die Stiftung einer heiligen Handlung dar; denn der nochmalige Hinweis auf die auch sonst von ihm vorausgesagte Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt hätte dem messianischen Selbstbewußtsein des Sterbenden nicht genügen können. Die Ausbreitung des Gottesreichs durchs Wort der Predigt war etwas in hohem Grade von menschlich-sündigen Werkzeugen Abhängiges und darum nur in allmählichem Proceß zu verwirklichen, weßhalb Christus in den Gleichnissen vom Netz und vom Unkraut unter dem Weizen aus-

drücklich die unvermeidliche Mangelhaftigkeit aller Predigt- und Kirchenthätigkeit hervorhebt und durchweg ſein eigenes Wiederkommen zum letzten Gericht und zur Vollendung des Reichs an den Zielpunkt der ganzen irdiſchen Entwicklung ſtellt. Im Vergleich mit dieſer nach ſeinem Tode bevorſtehenden Entwicklung war aber ſein hinter ihm liegendes und nun im Opfertod abzuſchließendes Leben eine in ſich ſelbſt vollendete That, ein vollbrachtes, vollkommenes Werk. Kein bloßes von ſündigen Organen zu verkündendes Wort war das Ergebnis ſeines Lebens, ſondern dieſes Leben ſelbſt mit ſeinem krönenden Abſchluß, dem Kreuzestod, war eine in ſich vollſtändige Heilsthatſache, ja es war die grundlegende, für immer und für alle giltige Thatſache des eben in ihr erſchienenen, vollkommenen Heils der Sünder. Darum leuchtet es ein, daß eine ſinnbildliche Handlung, welche eben dies ausdrückt, neben dem Wort zu ſtehen verdient, als beſtändiger Hinweis auf die vollkommene Abgeſchloſſenheit und innere Unerſchöpflichkeit des im Opfertod gipfelnden, geſchichtlichen Heilswerks. Nicht als ob das Abendmahlsſacrament etwas ſpezifiſch anderes ausdrücken wollte, als das Wort der Predigt, oder als ob das Wort weniger zu ſagen hätte als das Sacrament. Beide ſagen, ein jedes in ſeiner Art, weſentlich dasſelbe, und auch die Wirkung iſt bei beiden dieſelbe. Aber das Sacrament drückt aus, daß der Inhalt des Heilswerks, von welchem das Wort beſtändig in ſtets neuer Anwendung auf die verſchiedenen Zeiten, Orte und Perſonen oder Gemeinſchaften zu reden hat, ein unendlicher iſt und ſich im Wort überhaupt nicht erſchöpfen läßt, dennoch aber in der Geſchichtsthatſache des Opfertods Chriſti objektiv gegeben iſt. Gerade weil es ein Unausſprechliches iſt, das dem Sacrament zu Grunde liegt, ſo entſpricht der ſinnbildliche Charakter der Handlung dem Bedürfnis. Weil es aber doch ein Geſchichtliches iſt, ſo gehören die geſchichtlichen Einſetzungsworte notwendig zu dem Sacrament. Und weil dieſes Geſchichtliche eine That oder ein Werk, keine bloße Lehre oder Predigt iſt, ſo ziemt es ſich, daß das Sacrament als Handlung ein bleibendes Element des chriſtlichen Gottesdienſtes neben der Predigt ſei; denn eine Handlung macht in höherem Grade als das geſprochene Wort

den Eindruck des Unwiderruflichen und erinnert also mit besonderer Kraft an die Objektivität des geschehenen Heilswerks.

Sollte es nicht möglich sein, diese Gedanken auch Kindern im katechetischen Unterricht verständlich zu machen, und hätte die kräftige Betonung der geschichtlichen Grundlage des Abendmahlssacraments nicht mehr religiösen Wert als die Einprägung irgend einer theologischen Ansicht über das Wie der sacramentalen Wirkungen? In höchst einfacher uud zugleich das Herz anfassender Weise läßt sich von unserem Standpunkt aus die Hauptfrage der Abendmahlslehre beantworten: Warum hat Christus zu dem Wort des Evangeliums hinzu, welches ja auch seinen Tod verkündigt, noch das Abendmahlssacrament hinterlassen? Antwort: weil er zu unsrem Heil nicht bloß alles dazu Erforderliche geredet oder gepredigt, sondern auch alles gethan und gelitten hat. „Es ist vollbracht!“ hat er am Kreuze gerufen; und schon ehe er das Werk vollbracht hatte, hat er bei der Einsetzung des h. Abendmahls, indem er das Brot brach und den Kelch darreichte, gesagt: „Das ist mein Leib“ und „das ist mein Blut“ — als ob sein Opfertod schon geschehen gewesen wäre. Aber Christus konnte auch in der That in jener Nacht die ganze Frucht seines Erdenlebens den Seinen im voraus anbieten, weil in seiner Person und in dem klar erkannten Willen des Vaters die sichere Gewähr dafür lag, daß wirklich alsbald der Opfertod sein Werk krönen werde. Das konnten seine Jünger ihm und dem Vater zutrauen und in diesem Vertrauen im voraus erstmals denselben Segen empfangen, den sie nachher immer wieder empfangen sollten nach dem Wort des Herrn: „Das thut zu meinem Gedächtnis.“ Die lebendige Person Christi machte aus dem noch Zukünftigen etwas Gegenwärtiges. Weil er, Christus, sagte: das ist mein Leib und mein Blut, so galt das so gut, als wenn sein Lebenswerk wirklich schon vollbracht gewesen wäre. Und ebenso macht jetzt, nach geschehenem Opfertod, der lebendige, erhöhte Herr aus dem Vergangenen, aus dem vor vielen Jahrhunderten gebrachten Opfer für uns etwas Gegenwärtiges. Weil er lebt und fortwirkt und weil er den Sinn und Zweck seines Lebens und Wirkens für uns ein für allemal abschließend und zusammenfassend in seinem Opfertod geoffenbart hat, darum

gilt der letztere heute so gut wie vor 1800 Jahren. Daß Christus lebendig und persönlich fortwirkt, und daß sein Opfertod die unwiderrufliche, für immer giltige Heilsthatsache ist, für welche er sie in den Einsetzungsworten erklärt hat, das ist alles, was bei der Abendmahlslehre einzuprägen ist, und zwar in der Weise, daß diese beiden Momente in ihrer Zusammengehörigkeit deutlich gemacht werden. Von einem Menschen, der ein solches Sacrament einsetzen und das demselben zu Grunde liegende Heilswerk vollbringen konnte, ist eben durch diese geschichtlich vorliegende Thatsache unmittelbar gewiß, daß er als Haupt und Herr der Gemeinde persönlich fortwirkt. Und wiederum sein Leben und Fortwirken als verklärtes Haupt der Gemeinde kann keinen andern Inhalt, Sinn und Zweck haben, als den, welcher im Opfertod offenbar ist.

So kann nun zwar zugestanden werden, daß jene Ubiquitäts- oder Geistleiblichkeitstheorien das eine wesentliche Moment der Abendmahlslehre in ihrer Weise stark betonen, indem sie das verklärte Fortleben und Fortwirken des Gekreuzigten zu veranschaulichen suchen; allein sie thun dies leider in der Weise, daß dadurch das andere, ebenso wichtige Moment (das geschichtliche) vernachläßigt, und das Verständnis für die Unzertrennlichkeit der beiden Momente verdunkelt wird. Wenn es das Besondere beim h. Abendmahl sein soll, daß der verklärte Leib Christi in einen mystischen Kontakt mit dem Gläubigen tritt und so eine metaphysische Wirkung auf ihn ausübt, so sieht man nicht ein, warum zur Vermittlung der letzteren gerade diese geschichtliche Stiftung Christi dienen muß. Von der geschichtlichen Grundlage des Sacraments entfernt man sich so in ähnlicher Weise, wie jene nachapostolische Lehre vom φάρμακον ἀθανασίας und setzt sich wenigstens in einer Hinsicht sogar gegenüber der katholischen Lehre vom Meßopfer ins Unrecht. Denn für den Katholiken ist wenigstens dies deutlich, daß das Opfer Christi erstmals geschehen mußte, um in jedem Meßopfer wiederholt werden zu können. Dagegen sobald in der Abendmahlslehre irgend eine Art von Naturwirkung des verklärten Leibes Christi betont wird, so erscheint der geschehene Opfertod Christi, der das ganze Gebäude der Abendmahlslehre für sich allein konstituieren sollte, zu einer Dekoration oder Inschrift über dem Haus-

eingang des lutherischen Mysteriendienstes heruntergesetzt, und es hilft also der einmal verwirrten Abendmahlslehre nicht auf, wenn man neben der Geistleiblichkeitstheorie die Beziehung des Opfertods Christi zum Abendmahl mit noch so starken Worten hervorhebt.

Wie seltsam ist das, daß die sogenannte „Theologie der Thatsachen" oder der „Realitäten" gerade bei der Abendmahlslehre die Centralthatsache der Erlösung aus dem Mittelpunkt rückt und das Allerrealste, den ein für allemal geschehenen Opfertod des eingeborenen Gottessohns, diese Himmel und Erde bewegende Geschichtsthatsache, nicht für real genug halten will, um ganz allein den Inhalt der Abendmahlshandlung bilden zu können! Ist wirklich das Materielle und Massive realer als das Geschichtliche? Wenn nicht, warum muß dann dem erhöhten Herrn gerade in der Abendmahlslehre ein willkürlich erfundenes Organ seines persönlichen Fortwirkens — der eß- und trinkbare Geistleib[1] — angedichtet werden, während Jesus selbst durch nichts deutlicher als durch die Abendmahlseinsetzung erklärt hat, sich hiezu stets des gleichen, ein für allemal erworbenen Organs, nämlich seines im Opfertod abgeschlossenen, geschichtlichen Heilswerks bedienen zu wollen? Daß die gläubige Aneignung des geschichtlichen Heilswerks Christi uns ganz direkt (ohne jedes noch hinzutretende geistleibliche Medium oder Fluidum) mit dem erhöhten Herrn selbst in Verbindung bringt, das eben will uns ja dieses Sacrament ans Herz legen. Darum sollte auch der kirchliche Unterricht die Abendmahlslehre benützen, um die direkte Giltigkeit des vor Jahrhunderten geschehenen Opfertods für die Gegenwart zu predigen. Die rationalistische Frage: „Wie kann Christus uns seinen irdischen Leib und sein vergossenes Blut, d. h. sein irdisch menschliches Lebenswerk als etwas Gegenwärtiges darbieten, während es doch der grauen Ver-

[1] Auf die Erscheinungen des Auferstandenen dürfen wir uns hier nicht berufen. Sie gehören entweder noch zu dem geschichtlichen Wirken Christi, oder wenn man sie zu der Wirksamkeit des verklärten Christus rechnet, so bilden sie eine Ausnahme und bestätigen daher nur die Regel, nach welcher der erhöhte Christus sein geschichtliches Lebenswerk als das einzige Mittel anwendet, um mit uns in Verkehr zu treten. Uebrigens bestreite ich keineswegs den Begriff einer verklärten Leiblichkeit Christi, sondern nur die Beziehung dieses Begriffs zur Deutung des Abendmahlssacraments und seiner Einsetzungsworte.

gangenheit angehört?" — diese Frage braucht durchaus nicht die ebenso rationalistische (rationalistischer Supranaturalismus, der sich an der realen Geschichte vorbeiraisoniert) Antwort zu finden: „Christus bietet uns gar nicht seinen irdischen, sondern seinen jetzigen, verklärten Leib zur Aneignung dar." Vergangen im Sinne des Ungiltig- oder Zunichtewerdens ist überhaupt nur das, was der ἀπώλεια anheimfällt. Darum gehört das religiössittliche Lebenswerk Christi für ewig zu seiner Persönlichkeit, auch zu seiner erhöhten Person, was ohne jede verwickelte Auseinandersetzung einfach mit dem Spruch ausgedrückt werden kann: „Jesus Christus, gestern und heute, und derselbe auch in Ewigkeit." Natürlich ist es Aufgabe der Theologie und der Predigt, auch für die subjektive Erfahrung in allen (wirklichen) Fortschritten des christlichen Einzellebens, Gemeindelebens und Völkerlebens das persönliche Fortwirken des erhöhten Christus irgendwie zum Verständnis zu bringen. Allein dies wird stets nur in unvollkommenem Maße — nach dem Maß des Geistes, der charismatischen Begabung — gelingen. Welches Labsal ist es daher, daß wir neben der Pflicht der fortgesetzten Anwendung des Worts auf die gegenwärtige Zeit, neben der steten Mitarbeit an der annähernden Verwirklichung des Gottesreichs auf Erden, im Abendmahlssacrament das Recht haben, uns einfach des schon vollendeten Lebenswerks Christi zu getrösten, daß beide, Prediger und Gemeinde, sich beim Abendmahl sagen dürfen: unser gottesdienstliches Handeln hat hier gar nichts hervorzubringen, es kann dem, dessen wir uns jetzt, rein nur empfangend, in rein religiösem Handeln getrösten, nichts hinzufügen und auch nichts davonthun. Denn dies ist ja eben das Besondere an dieser Feier im Unterschied vom Predigtgottesdienst, daß hier die menschlichen Vermittler der Heilsdarbietung (Mitchristen — die geistlichen Amtsträger — sogar die Apostel und Evangelisten) bis an die äußerste Grenze der Möglichkeit in den Hintergrund treten und den Gläubigen mit Christus allein lassen, so wie er selbst in seinen eigenen Worten und in seiner eigenen geschichtlichen Stiftung sich darbietet. Jedem gläubigen Kommunikanten reicht der lebendige Christus selbst, ohne Rücksicht auf den Charakter

und den augenblicklichen, inneren Zustand der übrigen Teilnehmer oder des Administrators, sein abgeschlossenes Lebenswerk in unveränderter Kraft und Giltigkeit dar, weshalb ja auch die Form der sacramentalen Feier sich nicht nach der wechselnden Individualität der Feiernden oder des Leiters der Feier zu verändern, sondern stets in gleicher Weise an die geschichtliche Stiftung Christi anzuschließen hat. Die Predigt des Worts verändert sich; denn sie kann und soll Christum nicht anders darbieten, als so wie er in dem Glauben des Predigers (und der Gemeinde) Gestalt gewonnen hat. Auch die Apostelbriefe und sogar die Evangelien, wiewohl sie die unmittelbare geschichtliche Fühlung mit dem historischen Christus vor jeder späteren Verkündigung voraus haben, geben doch Christum nicht anders, als so, wie er im Geiste der Verfasser sich darstellte. Das Abendmahlssacrament dagegen ist das unverlierbare Pfand dafür, daß aller christlichen Verkündigung die Selbstdarstellung Christi, aller christlichen Arbeit das fertige, objektiv vorliegende Werk Christi zu Grunde liegt als eine Thatsache von unerschöpflichem, in die Ewigkeit überquellendem Inhalt.

Geschieht denn aber beim Abendmahlsgenuß lediglich gar nichts Neues zwischen Christus und dem gläubigen Kommunicanten? so werden hier manche mißtrauisch fragen wollen. Oder gehört das Neue, das geschieht, ausschließlich dem Innenleben des gläubigen Empfängers an, der sich an das geschichtliche Lebenswerk Christi erinnert und dadurch erbaut wird, während in dem erhöhten Christus gar nichts Entsprechendes vorgeht? Dies ist eine Frage, mit der man die ganze hier vertretene Ansicht als bodenlosen Subjektivismus (trotz aller Betonung des objektiv Geschichtlichen) für kirchlich unmöglich erklären will.

Man wird zugeben müssen, daß diese den Anhängern der herkömmlichen Lehrweise besonders am Herzen liegende Frage von den Vorkämpfern der historisch-kritischen Richtung meistens entweder übergangen, oder nicht mit genügender Ausführlichkeit behandelt worden ist, — was man aber nicht aus persönlich kühler Herzensstellung oder gar aus völligem „Unglauben“ zu erklären braucht, da die gespannte Aufmerksamkeit auf gewisse, den be-

treffenden Theologen besonders wichtige Punkte fast mit Notwendigkeit ihren Blick von anderen Punkten ablenkt. Ich für meinen Teil glaube von der „modernen Theologie" und speziell von der „Schule Ritschls" keineswegs abzufallen, wenn ich sage, daß ganz selbstverständlich jedem neuen Glaubenserlebnis des Christen (des Kommunicanten) eine neue Willensbewegung des erhöhten Christus entspricht. Das glaubt jeder, der durch das Organ des geschichtlichen Lebenswerks Christi zum Glauben an ihn als den erhöhten Herrn erweckt ist und sich dadurch von ihm gnadenvoll ergriffen, also unverdientermaßen in ein Verhältnis des gegenseitigen persönlichen Verkehrs versetzt weiß. Allein wohlgemerkt: er glaubt dies. Er glaubt es auf Grund der ein für allemal geschehenen, geschichtlichen Gnadenoffenbarung, auf Grund des abgeschlossenen Lebenswerks Christi. Er hält seine Seligkeitsgefühle, Friedenserfahrungen, seine Empfindung von Heiligungskräften nicht für neue Gnadenoffenbarungen, die ihm speziell zuteil geworden wären, um ihn privatim der göttlichen Gnade anderweitig zu versichern, nachdem die für alle bestimmte Zusicherung derselben durch die geschichtliche Offenbarung vergeblich gewesen wäre. An wem die letztere vergeblich ist, dem ist überhaupt noch nichts geoffenbart, wenn er gleich noch so bibelfest wäre. An wem sie aber nicht vergeblich ist, der sieht in seinem so erweckten Glauben alle seine persönlichen Gnadenerfahrungen als direkten Ausfluß der geschichtlichen Offenbarung selbst, und sein Ergriffensein durch dieselbe als identisch mit dem Ergriffensein durch den erhöhten Christus an. Denn keine noch so köstliche, subjective Erfahrung geht inhaltlich über die dem Aufrichtigen erkennbare Ursächlichkeit des geschichtlichen Lebenswerks Christi hinaus; alle bleiben hinter dem überschwänglich wirkungsreichen Inhalt desselben zurück. Seit das geschichtliche Lebenswerk Christi im Opfertod und in den Erscheinungen des Auferstandenen abgeschlossen ist, giebt es überhaupt keine nicht hiedurch vermittelte Einwirkung des erhöhten Christus mehr. Daß unmittelbar durch ihn selbst, durch sein Eintreten beim Vater, irgend etwas im inneren oder äußeren Leben des Gläubigen geschehen, z. B. irgend ein Gebet im Leiblichen oder im Geistlichen erhört worden sei, das wird zwar von vielen, die

„den Herrn“ ſtets im Munde führen, leichthin in ganz beliebigen Fällen behaupten, allein mit innerer Wahrhaftigkeit können wir dies doch nur in dem Fall ſagen, wenn das Gebet uns aus einer auf das geſchichtliche Lebenswerk Chriſti zurückführbaren, geiſtlichen Förderung erwachſen, in dem (geſchichtlichen und geſchichtlich wirkſamen) Namen Jeſu geſchehen iſt. Dann iſt ja aber eben damit für unſern Glauben klar, daß auch die Erhörung nur im Zuſammenhang damit geſchehen iſt, alſo ebenfalls durch die geſchichtliche Offenbarung vermittelt war. Demnach darf auch in der Sacramentslehre nicht angenommen werden, daß der verklärte Chriſtus ſich beim h. Abendmahl oder bei der Taufe eines ſpezifiſch andern Organs der Einwirkung bediene, oder überhaupt auf ſpezifiſch andere Weiſe wirke als ſonſt. Wort und Sakrament ſind einfach, unter Beachtung ihrer bereits beſprochenen, unterſcheidenden Merkmale, in den einen inhaltsvollen Begriff der geſchichtlichen, fortgeſetzt wirkſamen Offenbarung Gottes durch das abgeſchloſſene Lebenswerk Chriſti zuſammenzufaſſen. Und gerade deshalb nun, weil wir die Bedeutung der geſchichtlichen Offenbarung ſo hoch ſtellen, glauben wir, wie überhaupt, ſo auch beim h. Abendmahl, in vollem Ernſt an das perſönliche Fortwirken des erhöhten Chriſtus und halten es für eine viel zu dürftige, ja geradezu religionsgefährliche Begründung dieſes Glaubens, wenn man denſelben auf ſubjektive Gnaden- und Gebets-Erfahrungen, oder auf metaphyſiſche Theorien bauen will. Denn nicht die ſubjektiven Erfahrungen, die man beim Hören oder Leſen des Worts, oder beim Feiern des nach irgend einer Theorie gedeuteten Sacraments allerdings machen kann und ſoll — nicht ſie bilden den Beweis für die Realität des Verkehrs Chriſti mit uns, ſondern einzig und allein an dem erkennbaren Zuſammenhang unſrer an Wort und Sacrament gemachten ſubjektiven Erfahrungen mit dem geſchichtlichen Lebenswerk Chriſti läßt ſich nachweiſen, daß dieſelben einem wirklichen Verkehr Chriſti mit uns entſpringen. Das allein iſt der Grund, warum wir glauben können, daß der erhöhte Chriſtus ſich, wenn wir Wort und Sacrament gebrauchen, wirklich perſönlich mit uns abgebe und daß unſern Empfindungen ſeiner Nähe und Hilfe jedesmal ein

realer Akt des Erhöhten zu Grunde liege. Dagegen haben wir gar keinen Grund, irgend eine bestimmte Theorie über die Art und Weise des geistigen oder geistleiblichen Rapports zwischen ihm und uns zu unsern Glaubensbedürfnissen zu rechnen. Mit solchen Speculationen könnten wir uns allenfalls abgeben, wenn wir einmal den Inhalt der geschichtlichen Offenbarung mit unserer subjektiven Erfahrung erschöpft hätten. Es ist aber keine Gefahr vorhanden, daß dieser Fall eintritt, da jener Inhalt wesentlich unerschöpflich ist, und da die fortgesetzte Erfahrung seiner Unerschöpflichkeit uns wirklich gar keine Zeit übrig läßt zum Speculieren über die metaphysischen Voraussetzungen unserer Erlebnisse.

Fragt man mich nun noch einmal, was beim Abendmahlsgenusse sich zwischen Christus und dem gläubigen Kommunicanten ereigne, so kann ich zusammenfassend sagen: dem gläubigen Empfänger geschieht wie er glaubt, d. h. er empfängt nach dem Maße seines durch die heilige Handlung belebten Glaubens (an die Sündenvergebung um Christi willen) eine Stärkung und Bereicherung dieses Glaubens, welche aus Christi Opfertod, als der das geschichtliche Lebenswerk des Herrn krönenden Heilsthatsache, fließt und darum direkt dem erhöhten Christus zuzuschreiben ist. Solche geistliche Förderung kann der Christ allerdings auch durch das Wort empfangen, oder besser gesagt: er muß schon vorher durchs Wort zum Glauben erweckt sein, ehe er überhaupt an der den Höhepunkt des christlichen Gottesdienstes bildenden Abendmahlsfeier teilnehmen kann. Kein Gläubiger aber wird freiwillig auf diesen Höhepunkt verzichten und sich am Wort genügen lassen. Er müßte sich ja sonst vorkommen als einer, der in der Kirche sich beständig nur vorpredigen und vorbeten lassen will und nie soweit kommt, im öffentlichen, gemeinsamen Gottesdienste auch selbstthätig mit Christus selbst verkehren zu wollen und sich feierlich der Gemeinde darzustellen samnt allen andern, welche mit Christus allein zu sein vermögen.

So ist also klar, daß selbständiger Christenglaube dazu gehört, um das heilige Abendmahl wirklich als Sacrament mitzufeiern, und daß es unmöglich ist, den sacramentalen Charakter der Handlung ohne Miteinbeziehung des Glaubens der Empfänger

zu definieren. Der Ungläubige, der Stumpfe oder Frivole, der die Handlung äußerlich mitmacht, empfängt durchaus nichts Sacramentales, einfach weil der Glaube mit zur Sacramentshandlung selber gehört, weil ein Kommen zum Sacrament als solchem und ein sacramentales Essen und Trinken ohne Glauben schlechthin unmöglich ist.[1] Der im kirchlichen Unterricht am häufigsten gebrauchten Definition des Sacraments, nach welcher es eine von Christus selbst eingesetzte (nach Wort und Zeichen) heilige Handlung ist, fehlt also etwas. Denn das Abendmahlssacrament ist eine von Christus selbst eingesetzte, heilige Handlung *der gläubigen Christengemeinde*. Läßt man das soeben hinzugefügte, subjektive Moment weg, so erreicht man die gewünschte Positivität auf Kosten der geschichtlichen und psychologischen Wahrheit und befindet sich auf dem Weg nach Rom. Man erweckt nämlich die Vorstellung, daß der bloße, äußerlich korrekte Vollzug der Abendmahlshandlung, das äußerlich richtige Darreichen und Genießen der richtigen Elemente samt dem Aussprechen der richtigen Einsetzungsworte die Handlung zum Sacrament mache. Diese *katholisierende* Vorstellung liegt — im Widerspruch mit gewichtigen Äußerungen Luthers, die durch scholastische Erklärungen desselben Luther nicht aus der Welt geschafft werden — der *lutherischen Kirchenlehre* mit aller Deutlichkeit zu Grunde. Auch der ungläubige Empfänger genießt nach derselben mit Brod und Wein den verklärten Leib und das verklärte Blut Christi. Ein *neues metaphysisches Ereignis*, das zu dem vorzeiten geschehenen Lebenswerk Christi hinzukommt und ein *neues Verkehrsmittel* zwischen Himmel und Erde bildet, wird also jedesmal durch die *äußere Sacramentshandlung als solche* bewirkt — als ob der verklärte Christus, der den Opfertod gestorben ist und das Sacrament eingesetzt hat, sich nicht ohne ein solches, sacramental zu beschaffendes Medium direkt mit eigener Liebesbewegung den

[1] Daß der unwürdige Empfänger nach 1. Cor. 11 sich selber zum Gericht ißt und trinkt, das können auch wir von unsrem Standpunkt aus recht wohl festhalten. Er fügt einfach dem immanenten Gericht des Unglaubens, dem er ohnedies unterliegt, noch ein erschwerendes Moment hinzu, indem er den in der heiligen Handlung liegenden Gnadenzug verachtet.

Gläubigen zuwenden und mit Betrübnis oder Zorn von den Ungläubigen abwenden könnte! Physikalische und chemische Gleichnisse für den sacramentalen Vorgang liegen daher nur allzunahe. Wie ein Druck auf den Knopf den elektrischen Strom in Umlauf bringt, der nun teils neue Stoffverbindungen bewirkt, teils vorhandene zersetzt, so tritt beim äußeren Sacramentsvollzug der verklärte Leib Christi in Kontakt mit den Seelen der Kommunicanten und wirkt in ihnen entweder belebend und fördernd, oder auflösend und zerstörend. Ein „geistleiblicher" Akt könnte also dem erhöhten Heiland auf rein mechanischem Weg (durch den äußerlichen Vollzug der Abendmahlshandlung) abgewonnen werden. Ist es da zu viel gesagt, wenn wir dies als Magie oder Theurgie bezeichnen und in der ganzen lutherischen Kirchenlehre vom heiligen Abendmahl eine bedenkliche Analogie mit der dem heidnisch-jüdisch-katholischen Opferkult und Mysterienkult zu Grund liegenden Anschauungsweise finden? Den Opfercharakter der Messe lehnt freilich das Lutherthum prinzipiell ab, indem es das ἅπαξ προσενεχθείς betont. Allein was hilft das, wenn nun doch das einmalige Opfer Christi nicht genugsam sein soll, um den Inhalt des Abendmahlssacraments zu bilden? Und was hilft die Versicherung, daß der Glaube notwendig sei, um den Segen des Sacraments zu empfangen, wenn die sacramentale Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Christi eben doch ohne Glauben durch den bloßen, korrekten Vollzug der äußeren Abendmahlshandlung herbeigeschafft wird? Ja was hilft unter solchen Umständen die lutherische Lehre vom allgemeinen Priestertum? Wird es, wenn an der kultischen Korrektheit wirklich so Großes und Wunderbares hängt, nicht geraten sein, die Sacramentsverwaltung ausschließlich einem hiefür geschulten Priesterstand zu überlassen? Oder wenn man, immerhin richtig, bemerkt, daß die Erlernung des richtigen Ritus thatsächlich doch jedem Laien möglich wäre, so fragt es sich ja wiederum, ob es evangelisch ist, an die Erlernung einer so leichten Technik einen Himmel und Erde wunderbar verknüpfenden Erfolg gebunden zu denken.

Noch greller treten diese Schwächen der lutherischen Kirchenlehre bei der Lehre von der Taufe hervor, deren Begriff man

ja so fassen zu müssen glaubt, daß die Kindertaufe ohne weiteres ganz in demselben Sinne wie das heilige Abendmahl als Sacrament bezeichnet werden kann. Ein metaphysisches Ereignis soll auch hier eintreten, sobald die äußerliche Taufhandlung korrekt vollzogen wird. Der Gebrauch der richtigen Worte und des richtigen Zeichens soll die Folge haben, daß in dem Täufling der Keim eines neuen geistlichen Lebens oder der Keim des Glaubens von Gott gepflanzt werde. Daß diese Taufgnade verlierbar sei und daß man sie nur behalte, wenn der aktuelle, bewußte Glaube aus jenem Keim entstehe und bis ans Ende bewahrt werde, das wird zwar ausdrücklich betont, allein der aktuelle Glaube des Täuflings wird (wie dies ja bei der Kindertaufe nicht anders sein kann) nicht in die Sacramentshandlung eingerechnet. Es tritt also hier nicht einmal jene bei der Abendmahlslehre behauptete Differenzierung des Sacramentswunders je nach dem inneren Zustand des Empfängers ein; nein, es wird ein metaphysisches Ereignis von positiver Heilsbedeutung lediglich durch den äußeren Vollzug der Taufhandlung hervorgerufen, und zwar soll das Ereignis gar noch darin bestehen, daß ein Anfang des Glaubens in dem Säugling erzeugt wird. Nun ist ja die Erzeugung unbewußter Keime späteren, geistigen Lebens an und für sich nichts undenkbares. Es ist sogar unumgänglich anzunehmen, daß noch unbewußtes, geistiges Leben, wenn es von entwickeltem, geistigem Leben umgeben ist, bleibende Eindrücke empfängt, welche füglich als geistige Keime bezeichnet werden können. Der Ton der Stimme, der Blick des Auges, das ganze äußere, sinnlich wahrnehmbare Auftreten einer Persönlichkeit übt auf ein Kind um so eher einen zweifellos geistig zu nennenden Einfluß aus, je höher die betreffende Person geistig und geistlich entwickelt ist. Deshalb beanstanden wir es nicht, wenn man z. B. der geschichtlich überlieferten Segnung von Kindern durch Christus eine reale Wirkung in dem bezeichneten Sinne zuschreiben will. Auch stellen wir das gesamte, dunkle Zwischengebiet der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, zwischen ererbter Naturanlage und späterer Charakterentwicklung der theosophischen Phantasie bereitwillig zur Verfügung. Allein mit der lutherischen Kirchen-

lehre von der Kindertaufe hat alles das gar nichts zu schaffen. Denn hier handelt sichs keineswegs um eine irgendwie psychologisch vermittelte, nicht einmal um eine physikalisch-chemisch oder organisch vermittelte Einwirkung Gottes, sondern lediglich darum, daß der bloße Vollzug der äußeren Taufhandlung für Gott[1] eine Nötigung in sich schließen soll, auf das unbewußte Seelenleben des Täuflings reinigend bzw. befruchtend einzuwirken. Diese Vorstellung unterscheidet sich von den schlimmsten Begriffen katholisch-priesterlicher Kirchenmagie durch nichts, als allenfalls durch die äußerliche Anknüpfung an das biblisch bezeugte Taufsacrament.

Was können denn aber wir der Taufe von unsrem Standpunkt aus für einen Sinn zuschreiben?

Vor allem werden wir hervorheben müssen, daß die Stiftung der Taufe durch Christus selber keineswegs so klar und unbestreitbar ist, wie die des heiligen Abendmahls. Die Taufe Johannis zunächst war ein prophetisches Symbol, jedenfalls kein Sacrament in dem von uns am heiligen Abendmahl demonstrierten Sinn. Gläubig-bußfertige Vorbereitung auf das geweissagte, mit seiner reinigenden und erneuernden Kraft nahe herbeigekommene Messiasreich — das war der Sinn der Handlung, nicht gläubige Aneignung eines bereits geschehenen Heilswerks. Die symbolische Handlung statt des bloßen Worts drückte hier nicht die Thatsächlichkeit einer vollzogenen Heilsthatsache, sondern die Stärke des Glaubens an das Herannahen einer solchen Thatsache und

[1] Es ist mir wohl bekannt, daß die kirchlichen Dogmatiker sich gegen die Auffassung verwahren, als ob die Worte des Administrators (beim heiligen Abendmahl die Worte der „Konsecration") die Handlung zum Sacrament machen würden. Die vorzeiten gesprochenen, eigenen Einsetzungsworte Christi als Willenserklärung Gottes, werden ganz richtig als dasjenige bezeichnet, was die Sacramente als solche konstituiert. Allein diese richtige Erkenntnis wird sofort wieder aufgehoben durch die Behauptung, daß der äußere Vollzug der Taufhandlung keineswegs nur der gläubigen Aneignung jener göttlichen Willenserklärung diene, sondern ganz abgesehen vom Glauben des Täuflings die angeblich zugesagte, mystische Pflanzung des Glaubenskeims aktualisiere. Die Lehre führt also doch auf eine theurgische Wirkung der Ceremonie als solcher, und die geschichtliche Stiftung Christi muß bloß die Autorität dazu hergeben.

die Energie des thatkräftigen Entschlusses aus. Auch Jesus, als er sich von Johannes taufen ließ, feierte demnach kein Sacrament, sondern nahm teil an der das Kommen des Heils vorbereitenden Volksbewegung. Und wenn dem Johannesevangelium zufolge die Jünger Jesu zu Anfang seines Berufswirkens tauften, so hätte ihre Thätigkeit damals noch den gleichen Sinn wie die des Täufers. Es bleibt also für eine geschichtliche Begründung des sacramentalen Charakters der Taufe nur die Thatsache übrig, daß nach den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte die Aufnahme der Gläubiggewordenen in die christliche Gemeinde durch die Taufe auf den Namen Jesu vollzogen wurde. Denn eine apostolische Berufung auf den bei Matthäus (vgl. Markus) überlieferten Taufbefehl des Auferstandenen und ein Beweis für den Gebrauch der trinitarischen Taufformel in der apostolischen Zeit fehlt, was bekanntlich im Zusammenhang mit andern Erwägungen Anlaß zu kritischen Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des Stiftungsberichts gegeben hat. Jedoch ist diese kritische Frage für unsere Ansicht wenig belangreich. Eines ausdrücklichen Taufbefehls vonseiten des Auferstandenen bedurfte es für die Apostel nicht, wenn sie während des Erdenwandels Jesu gelernt hatten, daß mit dem Jüngermachen (Joh. 3, 22. 26. — 4, 1. 2.) das Taufen zu verbinden sei. Wohl hatte in der zweiten Hälfte des Berufswirkens Jesu ohne Zweifel die Taufthätigkeit aufgehört — einfach weil das Jüngermachen aufhörte und die meisten „hinter sich gingen". Als aber die Erscheinungen des Auferstandenen den Mut zu erneuter Predigt entflammt hatten, war es klar, daß jetzt das Jüngermachen und also auch das Taufen wieder zu beginnen habe, natürlich jetzt nicht mehr im Sinne der Vorbereitung auf das erwartete Gottesreich, sondern im Sinne der feierlichen Aufnahme in das gekommene. Wenn daher die Geschichtlichkeit der Taufeinsetzungsworte sich nicht erweisen läßt, so steht doch ihre sachliche Wahrheit (μαθητεύσατε βαπτίζοντες) außer Zweifel. Für den kirchlichen Unterricht wird jedenfalls der Stiftungsbericht bei Matthäus den einfachsten, schon für Kinder faßlichen Ausdruck darbieten für die allerdings wohl aus verwickelteren Zusammenhängen zu erschließende Geschichts-

thatſache, daß Chriſtus die Taufthätigkeit des Johannes zuerſt durch ſein Jüngermachen im alten Sinne fortgeſetzt, dann weil ſein einzigartiger Beruf ihm ein anderes Lebenswerk zuwies, aufgegeben und endlich nach Vollendung ſeines Lebenswerks durch die Auferſtehung und die Erſcheinungen in einem neuen Sinne wieder eingeleitet hat.

Wenn wir nun bei der Beſprechung der Abendmahlslehre gefunden haben, daß eine begründende, geſchichtliche Heilsthatſache zum Begriff des Sacraments gehört, ſo fehlt ja eine ſolche für die Taufe nicht. Die Taufe als Sacrament beruht auf der Thatſache des in Chriſtus gekommenen Gottesreichs und der von ihm geſtifteten Gemeinde. Die Taufhandlung dient der ſinnbildlich-erwecklichen Veranſchaulichung der reinigenden Kraft dieſer Thatſache und der gläubigen Aneignung derſelben. Dabei findet ein realer Verkehr Gottes mit den Gläubigen und der Gläubigen mit Gott ebenſo gewiß ſtatt, wie bei jedem wahrhaft chriſtlichen Gebet und bei jedem rechten Gebrauch des heiligen Abendmahls oder des Worts, kurz wie überhaupt bei allem, was wirklich im Namen Jeſu geſchieht. Eine abſolute Notwendigkeit aus metaphyſiſchen Gründen läßt ſich alſo freilich für die Taufe ſo wenig wie fürs heilige Abendmahl darthun. Die geſchichtliche nnd pſychologiſche Begründung, die wir gegeben haben, genügt aber auch für den Glauben vollkommen, ſobald man nur die Bedeutung des Geſchichtlichen in der chriſtlichen Religion voll zu würdigen verſteht.

Nur die Frage bleibt noch übrig, ob ſich denn für das Taufſacrament ein Inhalt aufzeigen laſſe, der von dem Inhalt des Abendmahlſacraments ſo verſchieden wäre, daß wir genügenden Grund haben, die Taufe neben dem heiligen Abendmahl als Sacrament feſtzuhalten. Wenn wir ja doch der Kindertaufe abgeſehen von dem ſpäter hinzukommenden Glauben des Täuflings keine ſacramentale Bedeutung zuzuſchreiben wiſſen, ſollte uns da nicht eine erſtmalige Abendmahlsfeier für die Aufnahme von Katechumenen genügend erſcheinen?

Hierauf iſt zu antworten, daß die Taufe allerdings im Ver-

gleich mit dem heiligen Abendmahl auch nach unſerer Meinung ihren beſonderen Inhalt hat. Wohl beruht alles Heil, ſei es nun daß es uns durchs Wort oder durch eines der beiden Sacramente angeboten wird, auf dem Einen, geſchichtlichen Lebenswerk Chriſti, welches gipfelt im Opfertod. Inſofern ruhen Taufe und heiliges Abendmahl auf einem und demſelben geſchichtlichen Grunde. Darum kann ja Paulus Römer 6, 3 ff. der Taufe eine Bedeutung beilegen, welche ſie in die engſte Verwandtſchaft mit dem heiligen Abendmahl ſtellt (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν — συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος). Dennoch läßt ſich ſagen, daß die Taufe als das Sacrament der Aufnahme in die chriſtliche Gemeinde, oder als das Sacrament der Berufung, im Unterſchied von dem Sacrament der Erhaltung oder Befeſtigung, den Glauben auf eine andere Seite des objektiven Heils hinweiſt, als das heilige Abendmahl. Denn das letztere weiſt den Glauben des Empfängers, der bereits Glied der Gemeinde iſt, von den menſchlich-ſündigen Organen der Heilsdarbietung weg auf das objektiv gegebene, ein für allemal vollbrachte, perſönliche Lebenswerk Jeſu als auf den vollkommenen Grund alles Heils hin. Die Taufe dagegen bezeugt dem in die Gemeinde Eintretenden, daß dieſe Gemeinde, obwohl ſie aus ſündigen Menſchen beſteht, doch thatſächlich den objektiven Beſtand des auf Erden angekommenen und ſich fortentwickelnden Gottesreichs bildet und inſofern die reinigende Kraft ſchon beſitzt, deren der eintretende Täufling ebenfalls teilhaftig werden möchte. Alſo dem Eintretenden ſtellt ſich bei der Taufe die Kirche in ihrer idealen Geſtalt dar, d. h. die Taufe will eben den Glauben erwecken oder beleben, daß die Kirche, in welche der Täufling eintritt, die Wirkung Chriſti oder ſeines Geiſtes ſei, daß er alſo als Glied dieſer Kirche desſelben Geiſtes teilhaftig werden kann. Hingegen wird im heiligen Abendmahl dem getauften Glied der Kirche, ſofern es den Widerſpruch der wirklichen Geſtalt der Chriſtenheit mit dem Ideal ſchon erfahren hat und immer wieder erfährt, der Glaube immer wieder geſtärkt durch den Hinweis auf die ſich ſtets gleichbleibende Urſache der geglaubten Wirkung.

So glauben wir einen etwaigen Vorwurf, daß wir das Taufſacrament ſeiner poſitiven Begründung berauben, ſchon im voraus entkräftet zu haben. Denn die Gemeinde, oder die Kirche im Sinne des 3. Hauptartikels iſt doch ebenſo gewiß wie das geſchichtliche Lebenswerk Chriſti eine objektiv vorliegende, geſchichtliche Realität, welche dem Namen Jeſu oder dem Namen des dreieinigen Gottes (im Sinn des neuen Teſtaments) zugeſchrieben werden muß. Und auf den Namen des Gottes, der durch Chriſtum und durch den Geiſt Chriſti die Gemeinde Chriſti auf Erden gegründet und bisher erhalten hat — auf dieſen Namen wird ja getauft. Wenn alſo die göttliche Gemeindeſtiftung durch Chriſtus und den Geiſt Chriſti, wie ſie geſchichtlich vorliegt, nach unſerer Anſicht das Taufen ermöglicht und fordert, ſo iſt hiemit die Taufe poſitiv genug begründet und zwar die Kindertaufe ſo gut wie die Miſſionstaufe Erwachſener, wofern man nur die Kindertaufe richtig verſteht. Denn Kinder zu taufen hat man Grund genug, ſobald irgendwo eine für chriſtliche Erziehung organiſierte chriſtliche Gemeinde, oder auch nur eine chriſtliche Familie da iſt, unter deren rechtmäßiger Erziehungsgewalt die zu taufenden Kinder ſtehen. Chriſtliche Eltern, welche ihre Kinder zur Taufe bringen, ſtellen ſich mit ihrem Erzieherrecht und ihrer Erzieherpflicht öffentlich in den Zuſammenhang der chriſtlichen Gemeinde und getröſten ſich des Urſprungs derſelben aus der geſchichtlichen Gemeindeſtiftung Chriſti, indem ſie zugleich ihren unmündigen Kindern ein Zeichen ihrer Berufung zur Mitgliedſchaft an der wahren Gemeinde Chriſti im voraus fürs ganze Leben mitgeben. So ſind es alſo freilich zunächſt nur die Erwachſenen, welche die Taufe des Kinds als Sacrament begehen. Denn auch die Taufe iſt, wie das heilige Abendmahl, eine heilige Handlung der gläubigen Gemeinde (Hausgemeinde innerhalb der Kirchengemeinde) und hat nur für die wahrhaft Gläubigen ihre ſacramentale Bedeutung. Den Segen der Taufe für den Täufling brauchen wir aber darum keineswegs als abhängig von dem inneren Zuſtand des Täufers oder der Taufgemeinde zu denken. Denn die bei der Taufe anweſenden Erwachſenen getröſten ſich, wenn ſie glauben, des objektiven Beſtands der wahren Ge-

meinde Christi, — wenn sie aber nicht glauben, so bleibt ja dieser objektive Bestand dennoch derselbe, bleibt also auch die einmal geschehene Taufe, in welcher die geschichtliche Wirkung der Gemeindestiftung Christi den Täufling thatsächlich berührt hat, eine göttliche Aufforderung für ihn, sich später im Glauben des bereit liegenden Heils teilhaftig zu machen. Dies ist schon Kindern im Religionsunterricht leicht deutlich zu machen und wird des Eindrucks gerade auf solche Kinder, deren Familienverhältnisse kirchlich traurige sind, nicht verfehlen, namentlich wenn der Religionslehrer damit das demütige Bekenntnis der Mangelhaftigkeit aller menschlichen Erziehung verbindet und die Lehre von der Taufe benützt, um den Glauben zu wecken, daß göttliche Erziehungskräfte in der von Christus gestifteten Gemeinde bereit liegen. Auch wenn man nach orthodoxem Schema die Phantasie der Kinder auf ein mystisches Erlebnis ihres Säuglingsalters verweist, so hat ja dies nur insofern einen Wert, als man ihnen daran zu zeigen versucht, was Gott für sie gethan hat, ehe sie etwas von sich wußten. Allein eben dies Letztere läßt sich ohne jene phantastische Vorstellung viel besser zeigen, indem man zu den Kindern redet von der objektiv bestehenden Gemeinschaft aller wahren Christen und von den Gotteskräften, welche Christus derselben gegeben hat. Diese Gemeinschaft ist da, auch wenn der kirchliche Rechts- und Erziehungsverband, in welchem der Täufling aufwächst, noch so große Mängel hat. Ein Beweis für das Vorhandensein der wahren Gemeinde Christi ist aber für den Glauben unter anderem gerade das Sacrament der Taufe. Denn eine Taufe als geschichtlich begründetes Sacrament könnte es nicht geben, wenn nicht allem, was vom Christentum thatsächlich vorhanden ist in der Welt, die geschichtliche Gemeindestiftung Christi zu Grund liegen würde, an deren ununterbrochenes und wesentlich ungeschwächtes Fortbestehen wir ebenso glauben müssen, wie wir an Christum glauben. Und eben dazu nun soll der Taufunterricht (Konfirmandenunterricht) führen, daß die Kinder sich die einst an ihnen vollzogene Taufe jetzt als Sacrament im Glauben anzueignen vermögen, d. h. sich in aktuellem Glauben als Glieder der wahren Kirche

Christi betrachten lernen, welche ihnen die Taufe in besonders eindringlicher Weise vor die Seele stellt.

Von selbst endlich erledigt sich jetzt der Einwand, daß unsere Ansicht der beliebigen Einführung ungezählter Sacramente keinen Damm entgegenzusetzen vermöge. Es giebt nur Eine Kirche Christi, die Gegenstand des Glaubens ist und das Taufsacrament begründet. Und es giebt nur Ein geschichtliches Lebenswerk Christi, das Ein Ganzes ist und nur Einen Mittelpunkt oder Gipfelpunkt hat im Opfertod des Gottessohns, welcher das Abendmahlsacrament begründet. Den zwei wesentlichen Seiten des objektiven Heils entsprechen die zwei Sacramente. Sonstige kirchliche Kultushandlungen können unmöglich gleichen Rang beanspruchen. Sie stehen nicht, wie die 2 Sacramente, neben dem Wort, als die aus der Heilsgeschichte selbst erwachsenen und zu ihr gehörigen, sinnbildlich-erwecklichen Veranschaulichungen des geschichtlichen Heilswerks, sondern sind lediglich liturgisch formulierte Anwendungen des objektiven Offenbarungsworts auf gewisse, stets wiederkehrende Fälle des öffentlichen, kirchlichen Gemeindelebens.

Alles Bisherige wird nun aber noch weitere Beleuchtung und Bestätigung empfangen, wenn wir unsere Ansicht über das Opfer als Kultushandlung im Unterschied vom Sacrament näher auseinandersetzen.

II.

Wir haben gleich im Anfang darauf hingewiesen, daß die Begriffe Opfer und Sacrament einerseits miteinander verwandt sind, sofern ja beide äußere Kultushandlungen sind, andererseits im Gegensatz zu einander stehen, sofern sie verschiedenen geschichtlichen Entwicklungsstufen der Religion angehören und daher im Zusammenhang mit der geschichtlichen Bewegung zwischen Heidentum, Judentum und Christentum zu betrachten sind. Dies ist jetzt näher auszuführen.

Die Entstehung des Opfers gehört in Israel wie bei allen Völkern der vorgeschichtlichen Zeit an. Das alte Testa-

ment läßt dies in der Väterſage deutlich genug erkennen. Ebenſo deutlich iſt, daß die urſprüngliche Vorſtellung vom Opfer in Iſrael keine andere war, als bei den heidniſchen Völkern des Altertums. Das Opfer gilt urſprünglich nicht als ſymboliſche, ſondern als wirkliche Gabe an die Gottheit, als Götterſpeiſe und Göttertrank. Der Gedanke einer wirklichen Tiſchgemeinſchaft göttlicher Weſen mit den Menſchen tritt in bekannten Erzählungen anſchaulich hervor. Die Opfermahlzeit ſcheint uralte Sitte. Das unblutige Speis- und Trankopfer neben dem blutigen Opfer vervollſtändigt den Begriff des gemeinſamen Mahles, das der Menſch von ſeinem Eigentum hergiebt oder opfert, zu welchem die Gottheit ſich herbeiläßt und an welchem ſie den Menſchen teilnehmen läßt. Wohl zeigt ſchon die noch ungeregelte freie Opferpraxis der Urzeit eine ziemlich ausgebildete Symbolik. Die Gaben werden nicht direkt zum Verzehren auf den Altartiſch geſtellt, ſondern das Feuer muß die Opfermaterie gleichſam vergeiſtigt der Gottheit überbringen. Daß Teile des Tiers ſtatt des Ganzen geopfert wurden, zeigt ſchon die Gewohnheit der Opfermahlzeiten. Darbringung des Bluts, das als Sitz der Seele gilt, iſt gewiß uralte Sitte. Aber nie und nirgends hat das Opfer bloß ſymboliſchen oder gar bloß typiſchen, weisſagenden, das Opfer Chriſti vorbildenden Charakter gehabt. Stets wird das, was geopfert wird, als wirklich wertvolle Gabe an Gott gedacht. Menſchliches Eigentum wird an Gott weggegeben, ihm geweiht, zur Erlangung ſeiner Gunſt, zur Bezeugung des Danks, zur Huldigung oder Ehrenbezeugung oder zu irgend welchem Zweck der Sühne. Das wertvollſte Eigentum iſt das Tierleben und das Menſchenleben. Die Handauflegung beim Tieropfer bedeutet: dieſes Tier iſt mein und ich gebe es Gott, ich bezeichne es als mein jetzt an Gott wegzugebendes Eigentum. Das Blutvergießen oder Blutſprengen bedeutet die Darbringung des Tierlebens an Gott. Die Schlachtung des Tiers geſchieht alſo nur zur Gewinnung des Bluts, in welchem das Leben, die Seele iſt, und zur Darbringung desſelben an Gott, der es gegeben hat und dem es eigentlich gehört. Das Verbrennen ſymboliſiert die Aneignung der Gabe vonſeiten der Gottheit: das

Opfer verschwindet; Gott hat die Gabe angenommen. Vergleiche hiezu insbesondere die Geschichten, wo das Opferfeuer vom Himmel fällt. Nirgends dagegen findet sich ein Gedanke an den stellvertretenden Vollzug einer Strafe, der Todesstrafe, am Opfertier. Das Tierleben ist freilich stellvertretend für das Menschenleben, aber nicht zu symbolisch-stellvertretendem Strafvollzug, sondern zu wirklicher stellvertretender Weggabe an Gott. Der Gedanke ist nicht der, daß eigentlich der Mensch mit dem Tode bestraft werden sollte, sondern daß er eigentlich sein Leben als Gabe an Gott wegzugeben hätte, sofern dies sein kostbarstes Eigentum ist und die Hingabe desselben der größte Beweis der Ehrfurcht, des Dankes (Jephta), der Buße, der selbstverleugnenden Entäußerung wäre.

So liegt also freilich dem Opferwesen in Israel nicht eine tiefsinnige Ahnung der Idee wahrer, sittlich-religiöser Selbsthingabe an Gott, sondern einfach naive Unkenntnis des Unterschieds zwischen sittlichen und bloß natürlichen Werten zu Grunde. Und diese naive Unkenntnis wird zu schuldvoller Verwechslung, sobald die Erkenntnis des Unterschieds zwischen dem Natürlichen und dem Sittlichen auftaucht und sich in einer dem Volk faßbaren Weise anbietet. Demnach können wir natürlich das Opferwesen Israels nicht als eine statutarische Stiftung Gottes ansehen, sondern betrachten es als ein Merkmal des Zusammenhangs der israelitischen Religion mit dem Heidentum. Wahrheitsmomente enthält es darum so gut wie das Heidentum solche enthält. Und auf Gott können dieselben zurückgeführt werden so gewiß als die gottgeschaffene Menschennatur von Gott stammt. Aber daß Gott einen Kultus, der religiös-sittliche Irrtümer enthält und nährt, gegen fortschreitende moralische Erkenntnis aber notwendig ein Hemmnis bilden muß, selbst ausdrücklich angeordnet habe, so wie er die Sacramente gestiftet hat — das sollte nicht mehr gelehrt werden, auch um der Sacramentslehre willen. Giebt es doch einen üblen Begriff von göttlicher Stiftung, wenn Gott ebensogut das Opferwesen, wie die Sacramente gestiftet haben kann. Es ist ja aber nicht einmal der strenge „Biblicist" genötigt, so zu denken. Denn das alttestament-

liche Prieſtergeſetz, durch welches das Opferweſen aufs genaueſte geregelt wird, führt zwar dieſe Regelung auf unmittelbare, ſtatutariſche Verordnung Gottes zurück; allein dieſe Verordnung bezieht ſich nur auf das Wie des Opfers — daß das Opfer zum Gottesdienſt gehöre, wird einfach vorausgeſetzt. Es bliebe mithin auch dem „Bibelgläubigen“ unbenommen, im Religionsunterricht zunächſt den heidniſchen Opferbegriff mitzuteilen, dann zu ſagen, daß auch in Iſrael urſprünglich und immer wieder in dieſem Sinn geopfert wurde, und endlich zu zeigen, wie in Iſrael unter göttlicher Führung der Opferbegriff vergeiſtigt und zuletzt verſittlicht wurde. Lediglich dieſe Entwicklung, die allmähliche Vergeiſtigung und ſchließliche Ethiſierung des naiven Opferbegriffs kann uns hier intereſſieren. Denn in ihr ſehen wir die Spuren des göttlichen Geiſtes, der die neue Religionsſtufe vorbereitet, auf welcher Sacramente ſtatt des Opfers möglich werden.

Indem aus der vorgeſchichtlichen Religion Iſraels mit ihren naiven Vorſtellungen von der Gottheit die geſchichtliche Religion der Propheten wird, iſt eigentlich das Opfer prinzipiell überwunden. Da aber die nationale Schranke blieb und inſofern die reine Geiſtesreligion noch nicht erreicht wurde, ſo drangen die Propheten mit ihrer Anſchauung nicht durch und die Opfer blieben beſtehen. So finden wir hauptſächlich dreierlei Vorſtellungen vom Opfer im alten Teſtament: 1) Die naiv heidniſche Vorſtellung, daß Gott vom Opfer irgendwie einen Genuß habe. Dieſe Vorſtellung erſcheint trotz vorhandener Ueberreſte als eine klar überwundene, wirkt aber darin beſtändig nach, daß doch die Meinung feſtgehalten wird, man müſſe Gott im Kultus durch äußere Kultushandlungen etwas geben. 2) Die vergeiſtigtere Vorſtellung des Prieſtergeſetzes, daß Gott zwar keinen ſinnlichen Genuß vom Opfer habe aber doch auf den korrekten Vollzug der Opferceremonie als ſolcher einen Wert lege und ſeine Gunſt in irgend einem Maße hievon abhängig mache, daß alſo der Opferkult, wenn nicht überhaupt, ſo doch für beſtimmte Fälle die richtige Art und Weiſe bleibe, mit Gott zu verkehren, Erfüllung menſchlicher Bitten und Wünſche von Gott zu erlangen, Gottes Gnade und Gemeinſchaft zu ſuchen, ihm Dank und Ehre

zu bezeugen oder das irgendwie gestörte Verhältnis zu ihm wiederherzustellen. Bei dieser Vorstellung tritt ja der Gedanke an den sinnlichen Wert der Gabe, wenn er sich gleich nicht ganz verbannen läßt, möglichst in den Hintergrund, aber eine Gabe an Gott bleibt das Opfer und zwar eine solche, die nur einen formalen (Uebung in der Entsagung durch Verzicht auf ein Eigentum), aber keinerlei materialen, sittlichen Wert hat. Ein rein religiöses, nur Gott allein gewidmetes, und doch äußeres Thun soll für Gott eine wertvolle Gabe darstellen — ein äußeres Thun, denn die ehrfurchtsvolle, demütige, bußfertige, dankbare Gesinnung der Opfernden wird zwar verlangt, bezw. vorausgesetzt, aber sie genügt nicht; die äußere Handlung konstituiert das Opfer. Gott wird einfach so gedacht, als ob er den Unterschied zwischen formal und material, äußerlich und innerlich ebensowenig erkenne oder beachte, wie der in theurgisch-priesterlichen Vorstellungen befangene Mensch. 3) Die prophetische Ansicht vom Opfer, welche dasselbe als bloßes Symbol des Gebets, oder auch als sacramentale, auf die in der Heilsgeschichte ohnehin offenbare Bundesgnade sich stützende Feier zu fassen sucht und die Unterscheidung zwischen sittlicher und levitischer Korrektheit klar vollzieht. Nach dieser Ansicht läßt Gott sich die Opfer eben gefallen, und sie haben nur einen Wert, sofern Gott sie sich gefallen läßt, nämlich wenn kein Bundesbruch durch grobe, sittliche Vergehen vorliegt. Mit solcher tieferen Erkenntnis scheinen die Propheten so weit durchgedrungen zu sein, daß z. B. die Wirkung der Sühnopfer (Sünd- oder Schuldopfer) auch im levitischen Gesetz auf das Gebiet des Kultus beschränkt bleibt, d. h. daß es nur für kultische, nicht für sittliche Verfehlungen (soweit letztere, als öffentliches Ärgernis und als Bundesbruch, für den öffentlichen Kultus überhaupt in Betracht kommen) Sühnopfer giebt. Jedenfalls gab es keine offizielle (kirchliche) Ablaßordnung für sittliche Vergehen. Dagegen gelang es den Propheten nicht, die Meinung ganz auszurotten, daß Kultusleistungen einen Ersatz für sittliche Leistungen bilden können. Darum wird sich mit den Opfern und insbesondere mit den Sühnopfern thatsächlich immer wieder die Absicht auf Sicherstellung auch wegen sittlicher Verfehlungen verbunden

haben. Es gehört eben einmal zum Weſen des Opfers, daß es dieſem Irrwahn Nahrung giebt. Wo derſelbe wirklich und vollſtändig überwunden iſt, da hört einfach das Opfer auf. Die Konſequenz der prophetiſchen Anſicht wird auch in der That ſchon im alten Teſtament gezogen, indem ſich die Erkenntnis Bahn bricht, nicht nur daß es beim Opfer auf die Geſinnung des Herzens ankomme, ſondern daß eben die ehrfurchtsvollen, demütigen, bußfertigen Geſinnungen ſelbſt die Opfer ſeien, die Gott gefallen. Wozu dann überhaupt noch Opfer? Wenn ſie nicht als äußere Kultushandlungen bei Gott etwas auswirken oder ihm etwas entrichten, ſo ſind ſie überflüſſig neben dem Gebet. Sie erhalten ſich nur noch durch das Schwergewicht des religiöſen Herkommens, durch die natürliche Autorität der Vorzeit, oder auch dadurch, daß die alten Kultusformen im Lauf der religiöſen Entwicklung mit einem neuen Inhalt erfüllt werden.

Dieſe letztere Möglichkeit faſſen wir jetzt noch näher ins Auge und ſtellen die Frage, ob nicht das Opfer im alten Bund unter dem Einfluß der prophetiſchen Anſchauungen und der Geſchichtsthatſachen altteſtamentlicher Offenbarung einen annähernd ſacramentalen Charakter gewinnen konnte, bezw. ob in der Heilsgeſchichte des alten Bundes die Vorausſetzungen gegeben ſind, auf Grund deren die Opfer zuletzt geradezu durch Sacramente hätten erſetzt werden können. Daß die Opfer ihrer Natur nach nie bloßes Symbol eines Innern werden konnten, iſt ſchon gezeigt. Jetzt fragt es ſich, ob die Opfer nicht einen neuen Inhalt bekommen, oder ihrer Aufhebung entgegengeführt werden, wenn Kultushandlungen auftreten, die etwas von außen her Gegebenes, das religiös bedeutſam erſcheint, zum Zweck der inneren Aneignung ſymboliſch abbilden, oder ſymboliſch verwerten. Dieſes von außen her Gegebene, Objektive kann entweder dem Naturleben oder dem Geſchichtsleben angehören. Werden religiös bedeutſame Naturthatſachen oder Naturvorgänge zum Zweck religiöſer Aneignung der darin geahnten Ideen und zum Genuß der darin eröffneten Gemeinſchaft mit der Gottheit in ſinnbildlichen Kultushandlungen gefeiert, ſo entſteht der Myſterienkult. Wenn dagegen geſchichtliche Vorgänge religiös ſo inhaltsvoll (Höhe-

punkte heiliger Geschichte) erscheinen, daß ihre symbolische Veranschaulichung und Vergegenwärtigung ein Element des Kultus zu werden verdient, so ist Anlaß zu sacramentalen Handlungen gegeben. Beiderlei Kultusakte können mit Opfern verbunden sein und modifizieren dann natürlich den Sinn derselben, ja man könnte sich denken, daß sie unter Umständen die dem Opferdienst zu Grunde liegenden Gedanken völlig umzubiegen oder zu verdrängen im Stande wären.

An diesen Gesichtspunkten prüfen wir die beiden sogenannten „Sacramente" des alten Bundes. Die Beschneidung hat ursprünglich keine geschichtliche Beziehung, sondern nur eine Beziehung auf ein Naturverhältnis. Sie ist aber nicht zum Mysterium ausgebildet, sondern ist einfach ein Opfer, ein Blutopfer zur „reinigenden und schmerzlichen Weihe der gottverliehenen Lebenskraft und Zeugungskraft an den Schöpfer derselben". Sie beruht also auf einem geglaubten Naturverhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer und bringt dieses Verhältnis in einer Opfergabe (der Teil statt des Ganzen wird geopfert) zum Ausdruck (Ex. 4, 23 ff.). Die spätere Beziehung auf den geschichtlichen Bund Gottes mit Abraham oder mit dem Volk Israel hat der Opferceremonie eine sacramentale Färbung gegeben, aber schwerlich ist der Opfercharakter je ganz verwischt worden. Die Beschneidung im eigentlichen Sinne ein Sacrament zu nennen, geht schon deshalb nicht wohl an, weil dieser heidnische, vielleicht aus Ägypten überkommene (Jos. 5, 9) Gebrauch keineswegs eine dem Bund Gottes mit Israel wesentliche, geschichtliche Heilsthatsache abbildet. Darum konnte auch keine Umgestaltung des Opferbegriffs von der Beschneidungssitte ausgehen. Beruhte sie doch selber auf dem Opfergedanken. Als Blutopfer gefaßt, konnte die Beschneidung als das erste Opfer des neugeborenen Israeliten verstanden werden, dem die andern gesetzlichen Opfer als etwas Gleichartiges nachzufolgen hatten. Insofern eignete sich die Ceremonie zum Ritus der Aufnahme in die israelitische Religions- und Volksgemeinde. Sie war aber nicht geeignet, dem Aufgenommenen als unmittelbar verständliches, sich selbst erklärendes Denkzeichen der geschichtlichen, gemeindestiftenden Heilsthatsachen des alten Bundes zu dienen. Sie stellte

ihn vielmehr von vornherein als Glied der wesentlich geschichtslosen levitischen Kultusgemeinde hin. — Eher könnte man der Passahfeier eine eigentlich sacramentale, mit dem Opferdienst rivalisierende Bedeutung zuschreiben. Zwar liegt auch dem Passahfest ohne Zweifel eine ursprüngliche Naturbeziehung zu Grunde. Es war das Fest der Erstgeburt und der Anfangsernte. „Die bitteren Kräuter und das Blut des Lammes waren wohl Zeichen eines uralten Sühnopfers, womit im Frühling, wo alles in Ungewißheit der Zukunft entgegensieht, die göttliche Gnade für die Ernte gewonnen werden sollte.“ (Schultz, alttestamentliche Theologie.) Das Mahl war ursprünglich eigentliches Opfermahl, und die mithereinspielenden Opfergedanken konnten, auch nachdem ein Bundesmahl daraus geworden, schon wegen der darauf bezüglichen Gebräuche nie ganz verschwinden. Dennoch überwiegt später die sacramentale Bedeutung der Feier. Denn eine überaus deutliche geschichtliche Beziehung macht das eigentlich Unterscheidende der ganzen Kultushandlung aus, das um so schärfer hervortritt, da Opfer etwas Gewöhnliches und Alltägliches sind, während die mit einem Opfer nur verbundene Passahfeier sich als religiöses Nationalfest vom gewöhnlichen Kultus abhebt. Sobald die Feier diesen Charakter erhalten hatte, beruhte sie geradezu auf dem Geschichtsereignis der Errettung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, der als Gottesthat geglaubten Schöpfung der israelitischen Nation, also auf derjenigen Heilsthatsache, auf die alle Propheten immer wieder zurückwiesen als auf den Grund des besonderen Eigentumsverhältnisses Israels zu Gott, den Grund der besonderen Verpflichtungen wie der stets neuen Hoffnungen dieses einen Volkes.

So scheint mit dem Eintritt der geschichtlichen Offenbarungsthatsachen (Auszug aus Ägypten, Zug durch die Wüste, Gesetzgebung auf Sinai) die neue Religionsstufe erreicht, von welcher man denken sollte, daß sie den Opferdienst überflüssig machen und dem Kultus das reine Sacrament schenken könnte. Allein jene grundlegenden, heilsgeschichtlichen Thatsachen des alten Bundes waren eben nicht rein religiöser und sittlicher, sondern zugleich politisch-rechtlich-nationaler Natur. Über-

dies nahm die mit Mose allerdings erreichte, neue Religionsstufe die Überreste der Vorzeit von Anfang an zu sich herüber. Wiederherstellung und Erhaltung der alten guten Väterſitte, zu welcher auch das Opfer gehörte, war ja die Bedingung oder verpflichtende Forderung des Sinaibundes. So wurde thatsächlich, indem das Neue eintrat, zugleich das Alte dadurch sanktioniert und scheinbar verewigt. Denn das Neue war nicht der Art, daß es das Alte einfach hätte verdrängen und ersetzen können. Diejenige Gnadenthat Gottes, in welcher seine Gnade ein für allemal für alle Sünder und für alle Fälle des Menschheitslebens, Völkerlebens und Einzellebens offenbar gewesen wäre, war eben noch nicht geschehen. Die unter religiös bedeutsamen Umständen erfolgte Rettung der Nation konnte ein religiöses Nationalfest begründen und dem dasselbe feiernden Kultus samt den damit verbundenen Opfern eine bestimmte geschichtliche Farbe verleihen; aber mehr vermochte die grundlegende Heilsthatsache des alten Bundes dem Kultus nicht zu geben. Inhaltlich hob sie sich ja von dem, was die spätere heilige Geschichte Israels brachte, und was Israel von seinem Bundesgott immer wieder erwarten zu dürfen glaubte, nicht so sehr ab, daß sie allein in spezifischer Weise den Trost Israels hätte begründen können. Nationales Glück in der Gegenwart wurde als ein jener ersten großen Gnadenthat gleichartiger Beweis göttlicher Huld und Bevorzugung betrachtet; und in Zeiten nationalen Unglücks berief man sich zwar auf die „vorigen Zeiten", aber nicht um im Rückblick auf sie, oder in eigentlich sacramentaler Vergegenwärtigung des Vergangenen einen für immer stichhaltigen Trost zu finden, sondern um die Hoffnung auf gleichartige Ereigniſſe zukünftiger Heilsgeschichte zu beleben. Kurz, es gehört zum Weſen der altteſtamentlichen Religionsſtufe, daß Israel nach immer neuen Gnadenoffenbarungen Gottes ausschauen muß, daß darum auch der Kultus nicht in einem eigentlichen Sacrament zur Ruhe kommen kann. Denn so lang überhaupt nationale Schickſale den Hauptſtoff und das Hauptmittel der Gnadenoffenbarung bilden, kann weder die Offenbarung zu einem objektiven Abſchluß, noch das subjective Bedürfnis nach einem objectiven Heil zur Befrie-

digung kommen. Darum bleibt auch die Prophetie nicht dabei stehen, das geschichtlich bereits vorliegende Heil zu predigen, oder nur wiederholte, den alten wesentlich gleichartige Heilsthaten Gottes anzukündigen, sondern sie schreitet auf ihrem Höhepunkt dazu fort, überhaupt einen ganz neuen, andersartigen Bund zu weissagen, „nicht wie der Bund, den Gott mit den Vätern machte, da er sie aus Ägyptenland führte", sondern eine Heilsoffenbarung, die überhaupt die nationale Schranke durchbricht, die Stufe der heteronomen Gesetzesreligion überwindet und die universelle reine Geistesreligion aufrichtet (Jerj. 31, 31 ff.). Ebendarum darf aber die alttestamentliche Religion nicht als eine in sich vollkommen harmonische, ungebrochene, und namentlich das Opferwesen nicht so dargestellt werden, als hätte es die Stufe des sacramentalen Kultus schon erreicht.

Auch Ritschl, indem er die Bedeutung des objektiv Geschichtlichen in der alttestamentlichen Offenbarung mit Recht stark betont, hat sich, vielleicht gerade wegen einseitiger Aufmerksamkeit auf das wertvollste, dem neuen Testament am nächsten stehende geistig-geschichtliche Element der alttestamentlichen Religion, verleiten lassen, das Opfer im alten Bunde sich allzu ideal vorzustellen. Gewiß ist es richtig, daß die Stufe möglichster Vergeistigung des Opferkultus im alten Testament erreicht ist, und daß die prophetische Ansicht vom Opfer sogar verlangt, der Israelit solle sich beim Opfern stets nur der ohnehin geschichtlich offenbaren Gottesgnade getrösten. Dann muß aber auch gesagt werden, daß dies auf alttestamentlichem Boden eine unerfüllbare Forderung ist. Denn die Gottesgnade war eben damals nicht in der Weise ohnehin geschichtlich offenbar, daß der Kultus, ohne sich selbst aufzugeben, schon jede Spur von theurgischem Charakter hätte abstreifen können. Gerade das Bestehen und Fortbestehen des Opfers, insbesondere des Sühnopfers ist der schlagende Beweis, daß es an der objectiven Grundlage für einen rein sacramentalen, in keiner Weise mehr theurgischen Kultus noch fehlt.

Das Sühnopfer sucht auf vorchristlicher Religionsstufe ein unabweisbares, menschliches Bedürfnis zu befriedigen, welches die geschichtliche Heilsoffenbarung des alten Bundes thatsächlich

nicht befriedigte und auch nicht befriedigen konnte. Der Mensch sucht auf irgend eine Weise in den täglichen und stündlichen Nöten des Augenblicks ein objektives Pfand der göttlichen Gunst oder Gnade. Die subjektiven Trostempfindungen und Glaubensstärkungen, die der wahrhaft Fromme im Gebet allerdings unzweifelhaft erfährt, standen dem Durchschnittsisraeliten um so weniger in jedem Bedürfnisfall zu Gebote, als überhaupt die israelitische Religion die Stufe der vollen Innerlichkeit auch in den Frommen noch nicht durchweg und endgiltig erreicht hatte. Fürs Volk im Ganzen galt im allgemeinen politische und wirtschaftliche Blüte, bezw. Sieg über die Feinde, unter der Bedingung unparteiischer Rechtspflege, Vermeidung grober sittlicher Ärgernisse, Reinhaltung des Kultus im Innern, als Zeichen der Gnade des Bundesgotts. Für den einzelnen erwartete man ähnliche Gnadenbeweise, namentlich Bewahrung oder Rettung von Leben und Ehre. Fehlten diese Zeichen in der jeweiligen Gegenwart, so konnte man zwar fürs Volk, für die Gemeinschaft, unter gläubigem Rückblick auf die Vergangenheit, eine bessere Zukunft erhoffen und dieselbe mit den idealsten Zügen ausgestattet denken. Allein die innere und äußere Not der Gegenwart war damit nicht überwunden. Und ebenso konnte allerdings der einzelne in Trübsal auf eine rettende und wiederherstellende Wendung seines persönlichen Schicksals hoffen und sich bis dahin mit seinem inneren religiösen Besitz trösten. Aber wie viele werden es gewesen sein, die in Zeiten des nationalen Unglücks unentwegt ihre Zukunftshoffnung auf die geschichtlich vorliegenden Heilsthaten der Vorzeit gründeten? Wie viele werden in persönlicher Anfechtung sich zu der schwindelnden Höhe von Psalm 73, 23 ff. emporgerungen haben, wie lang die wenigen, die es vermochten, auf dieser Höhe geblieben sein? Und wie viele werden es in der Anfechtung des Schuldbewußtseins vermocht haben, mit Psalm 51. auf „Opfer und Brandopfer" zu verzichten und in „geängstetem Geist", als dem einzigen gottwohlgefälligen Opfer, die Wiederkehr göttlicher Gnadenzeichen geduldig zu erwarten? Wie verfänglich nahe lag es da für den Durchschnittsmann, der göttlichen Antwort auf die Bitte und Anfrage der harrenden Menschenseele ein wenig nach-

zuhelfen und im Opfer, d. h. in der im Opferfeuer symbolisierten Annahme des Opfers vonseiten Gottes, das äußere Pfand der fortbestehenden oder wiederkehrenden Gnade zu sehen.

Hier veranstaltet also der Mensch ein äußeres Geschehen, welches eine Gnadenthat Gottes (nämlich eben die vermeintlich thatsächliche Annahme der Gabe im Opferfeuer) direkt hervorruft. Diese theurgische (magische) Vorstellung liegt sicherlich allen wirklichen Opfern und insbesondere auch den Sühnopfern zugrunde und stellt sie in klaren Gegensatz zu jeder Art von sacramentalem Kultus. Es ist daher für unsern Zweck überflüssig, den feineren Unterscheidungen zwischen sühnendem Kultusopfer im allgemeinen und dem levitischen Sünd- oder Schuldopfer im besonderen nachzugehen. Stets behält das Opfer eben als solches (als eine Kultushandlung, die ex opere operato vor Gott wohlgefällig sein und auf ihn einwirken soll — vergl. auch das kathol. Meßopfer) einen magischen Charakter.

Was uns nun aber an den Sühnopfern noch interessieren muß, das ist ihre besondere Beziehung auf die täglichen Sünden, sei es des Einzelnen oder des ganzen Volkes, und zwar auf die Sünden als Hindernisse des Verkehrs mit Gott. Diese Beziehung haben ja offenbar auch die christlichen Sacramente, nur in ganz anderer Weise. Der Unterschied zwischen Opfer und Sacrament muß gerade hier nach allem Bisherigen besonders deutlich werden. Die Sacramente beziehen sich auf eine bereits geschehene Beseitigung des in den täglichen Sünden bestehenden Hindernisses der Gemeinschaft mit Gott und dienen lediglich der gläubigen Aneignung dieser Heilsthatsache. Das Sühnopfer dagegen will nichts Geschehenes aneignen, sondern selbst ein Geschehen hervorrufen, das als Beseitigung des Hindernisses gilt. Wieder zeigt sich der Unterschied der Religionsstufen. Der Begriff der Beseitigung des Hindernisses ist im alten Testament ein anderer als im neuen. Die christliche Taufe gründet sich auf die Thatsache der Ankunft und des Fortbestehens des Gottesreichs auf Erden und findet eben in dem gekommenen Gottesreich als Ganzem diejenige Gnadenthat Gottes, welche objektiv genommen das Hindernis beseitigt hat, so daß für den Gläubigen

durchweg und also auch im Kultus nur noch die subjektive Aneignung übrig bleibt. Das heilige Abendmahl gründet sich auf die Thatsache des Opfertods Christi und findet in demselben eine bereits geschehene, vollbrachte Sühne, die das Hindernis beseitigt hat, so daß auch hier für die Kultushandlung nur die subjektive Aneignung des Geschehenen übrig bleibt. Dagegen will das Sühnopfer als äußere Kultushandlung selbst eine Sühne sein, selbst die Beseitigung des Hindernisses bewirken. Kultische Sühne und überhaupt kultische Heilsbeschaffung giebt es im neuen Testament nicht mehr. Das Heil ist auf anderem, auf ethischem Wege beschafft, und auch der Begriff der Sühne ist nur im ethischen Sinn auf das Werk Christi anwendbar. Darum finden wir auch im alten Testament die das neue vorbereitenden und anbahnenden Gottesgedanken keineswegs in den Vorstellungen des levitischen Opfergesetzes. Letztere bildeten vielmehr ein Hemmnis der religiösen Entwicklung und späterhin in der christlichen Kirche einen Anlaß zum Rückfall ins gesetzlich priesterliche Judentum, namentlich zur Rückbildung der christlichen Sacramentslehre in jüdisch-heidnische Opferpraxis, pharisäischen Werkdienst und hierarchisches Parasitentum. Eine Hauptrolle bei dieser Korruption spielte naturgemäß der leider so populäre und einleuchtende, aber religiös und sittlich überaus bedenkliche Begriff des Tauschs oder des Surrogats für schuldige Leistungen, der allem Opferkultus und insbesondere den Sühnopfern zu Grunde liegt, welchem wir nun aber zum Schluß den Begriff der ethischen Sühne gegenüberzustellen haben, um den christlichen Kultus auch am gefährlichsten Punkt gegen das Eindringen unterchristlicher Religionsübung zu verwahren.

Hiebei ist es von untergeordneter Bedeutung, ob die Sühnopfer nur für levitische, oder auch für sittliche Verfehlungen dargebracht wurden. Wahrscheinlich ist es schon im voraus gar nicht, daß eine klare Unterscheidung zwischen Ceremonialgesetz und Sittengesetz, bezw. zwischen beiderlei Art von Versündigungen im Volksbewußtsein wirklich durchzudringen vermochte. Schon der Umstand, daß eine levitische Verfehlung nicht einfach durch Nachholung des Versäumten gesühnt wurde, sondern daß bestimmte Opferhandlungen für beliebige levitische Versäumnisse als Sühne

galten, öffnete der mannigfachsten Willkür religiösen Meinens Thür und Thor. Man könnte aber auch Stellen anführen, welche positiv zeigen, daß Sühnopfer für beliebige sittliche oder religiöse Vergehen als möglich angesehen wurden (vgl. Hiob 1,5. — 52,8. — 2 Sam. 24. — 1 Sam. 16,19. — Auch die prophetische Ablehnung jedes Sühnopfers für grobe, einen Bundesbruch in sich schließende Sünden 1 Sam. 3,14. Mich. 6,6 f. scheint vorauszusetzen, daß das Volk im allgemeinen die verurteilte Praxis unbefangen zu üben pflegte). Sei dem nun wie es wolle, jedenfalls wird Gott im Sühnopfer zugemutet, eine vom kultischen Herkommen bestimmte, materielle Gabe und kultische Ceremonie als Ersatz anzunehmen für anderweitige Gaben oder Leistungen, die man ihm in Wahrheit schuldig gewesen wäre; oder das Opfer sich als Begütigung gefallen zu lassen, nachdem er durch Übertretung des Gesetzes beleidigt worden ist. Unter dem Schutz der Opfergabe bezw. des Opferbluts (כִּפֻּר) glaubt man trotz der begangenen Vernachlässigungen oder Beleidigungen wieder zu Gott nahen und in seinem Geschehenlassen der Opferhandlung einen Beweis seiner Gnade sehen zu dürfen. Die bloße Reue oder das bloße, bußfertige Bekenntnis und Gebet hält ja der Opfernde nicht für ausreichend zur Beseitigung des Hindernisses der Gemeinschaft mit Gott. Ein objektives Geschehen, wie es für den Volksverstand nur durch äußerlich sichtbares, entweder sittliches, oder bloß kultisches Handeln hervorgebracht werden kann, soll die Sühne bilden. Und darin eben, daß äußeres kultisches Handeln, nicht sittliches Handeln die Sühne beschaffen soll, liegt das Theurgische des ganzen Sühnopferbegriffs. Hier hilft es nichts, mit Ritschl u. a. zu betonen, daß ja nach alttestamentlicher Vorstellung die ganze Kultusordnung als Ausdruck des bestehenden, geschichtlichen Bundesverhältnisses von Gott selbst gegeben sei und daß er insbesondere das Blut zum Zweck der „Bedeckung der Seele" (also zum Sühnezweck) den Menschen gegeben habe. Denn gerade diese Vorstellung, daß Gott eine solche Opferordnung gestiftet und ein solches Sühnemittel selbst gegeben habe, ist wesentlich heidnisch. Die betreffenden Ideen des israelitischen Opferkultus können daher in der christlichen Religion nicht ohne Kritik verwertet werden und

jedenfalls nicht ohne weiteres die Grundlage zum Verständnis des Sühnopfers Christi und des auf das letztere gegründeten Abendmahlsacraments abgeben.

Wir haben hier unbedenklich von „Sühne" gesprochen, indem wir Ritschl in seiner gänzlichen Verbannung dieses Begriffs aus dem Gebiet der alt- und neutestamentlichen Opfervorstellung nicht zu folgen vermögen und seine Definition der Sühne als Strafe entschieden für zu eng halten. Mag immerhin der altgermanische Sprachgebrauch das Wort Sühne als gleichbedeutend mit Strafe verwenden, jedenfalls ist jetzt der Sprachgebrauch, wahrscheinlich nicht ohne Mitwirkung der von Ritschl bekämpften, orthodoxen Versöhnungslehre, ein weiterer geworden, und wir bezeichnen mit dem Wort „Sühne" jede öffentliche Wiederherstellung der verletzten Majestät der rechtlichen, sittlichen und religiösen Ordnungen. Eine solche kann ja nun allerdings geschehen durch öffentliche Bestrafung des Uebelthäters; sie kann aber auch dadurch erbracht werden, daß der Sünder seine Sünde öffentlich wieder gut macht und also thatsächlich und öffentlich auf den Boden der übertretenen Ordnung zurückkehrt, oder dadurch daß überhaupt irgend etwas geschieht, wodurch die Geltung und Anerkennung des mißachteten Gesetzes öffentlich betont wird. Es hindert nichts, diesen weiteren Begriff der Sühne zur Verdeutlichung und Zusammenfassung der verwandten, biblischen Begriffe zu verwerten. Und es dürfte gerade für unsern Zweck fruchtbar sein, dies zu thun, wenn wir nur klar unterscheiden zwischen drei Arten von Sühne, nämlich zwischen der theurgisch-kultischen, der juristischen und der ethischen. Wir behaupten nämlich, daß nur da, wo der ethische Sühnebegriff erreicht und eine für aller Welt Sünde giltige Sühne in diesem ethischen Sinne verwirklicht ist, Sacramente möglich sind, während anderwärts die Beseitigung des Hindernisses der Gemeinschaft mit Gott durch Sühnopfer, sühnende Mysterien, wirkliche oder symbolische Selbstbestrafung, genugthuende Gesetzeswerke in endloser, vergeblicher, religiöser und sittlicher Geschäftigkeit erstrebt werden muß.

Die theurgisch-kultische Sühne durch Opfergaben

ist bereits besprochen. Wir fügen der Vollständigkeit halber nur noch hinzu, daß unter diesen Begriff auch die orthodoxe Vorstellung vom alttestamentlichen Sühnopfer fällt, nach welcher die Schlachtung des Opfertiers einen stellvertretenden Strafvollzug (der Tod als Sündenstrafe) darstellt. Ob diese Vorstellung im alten Testament wirklich vorkommt, ist freilich nach den neueren Untersuchungen mehr als zweifelhaft, wenn auch einzelne Stellen dafür zu sprechen scheinen. Die Hauptstelle, die dafür sprechen soll und die auch im Religionsunterricht von den meisten in diesem Sinne ausgelegt wird, spricht offenbar dagegen. Lev. 16. wird ja der Sündenbock, auf welchen die Sünde des Volks bekannt wird, nicht geopfert, sondern in die Wüste gejagt. Also keineswegs wird an dem die Sünde tragenden Tier die Todesstrafe symbolisch vollzogen, sondern der andere Bock wird als Gabe dargebracht, geschlachtet zum Zweck der Weggabe seines Lebens an Gott, zum Zweck der Blutsprengung, die eben dies bedeutet. Daß die beiden Glieder der symbolischen Handlung, das Sündopfer einerseits und das Hinausjagen des mit der Sünde beladenen Bocks andererseits, wie vielfach geltend gemacht wird, nach dem Gesetz hebräischer Poesie (Parallelismus der Glieder) aufzufassen sei, dürfte richtig sein; allein auch wenn wir dies beachten, erweist sich die herkömmliche Auslegung als unhaltbar. In der Blutsprengung nach der Schlachtung des ersten Bocks haben wir das erste Glied: eine sühnende Opfergabe. Das zweite Glied, das Sündenbekenntnis auf das Haupt des zweiten Bocks und das Hinausjagen des Sündenbocks in die Wüste hebt den Sühnezweck und den Sühneerfolg der Opfergabe anschaulich hervor und symbolisiert die gänzliche Wegschaffung der Sündenschuld. Also: Wegschaffung der Sündenschuld durch sühnende Opfergabe, das ist der klare Sinn des Ganzen. Wäre eine Wegschaffung der Schuld durch stellvertretenden Strafvollzug gemeint, so müßte der Verlauf der Handlung und die Correspondenz der Glieder eine ganz andere sein: die Sünde müßte dem zu opfernden Bock aufs Haupt gelegt, dann der so belastete Bock geschlachtet werden; im zweiten Teil der Handlung aber müßte das mit dem Sündenfluch behaftete Opferblut an den für Azazel be-

ſtimmten Bock geſprengt und dann der Bock ſamt Fluch und Sünde in die Wüſte gejagt werden. In Wahrheit wird der zum Opfer beſtimmte Bock als fehlloſe Gabe gedacht, ſein Blut als reines Sühnemittel in die nächſte Nähe der heiligen Majeſtät Gottes gebracht, ſein Fett auf dem Altar verbrannt. Hiezu würde er ganz ungeeignet, wenn die Sünde des Volks auf ſein Haupt gelegt würde; ebendarum muß ja das andere Tier dieſem Zwecke dienen, welches dann alsbald aus göttlicher und menſchlicher Nähe gänzlich entfernt wird. Daß aber auch das Fleiſch und alle Überreſte des geopferten Bocks nicht etwa im Opfermahl gegeſſen, ſondern außerhalb des Lagers verbrannt werden, ſowie daß der, welcher dies beſorgt, ſich reinigen muß, ehe er wieder ins Lager kommt, kann nicht auffallen. Bei einem Opfer von ſolch ausgeſprochenem Bußcharakter iſt es ſelbſtverſtändlich, daß Gott die Opfernden nicht zu einem fröhlichen Mahle einladet, ſondern ſeine unnahbare Heiligkeit betont, indem er die Gaben ganz für ſich allein beanſprucht. Was aber nicht dem unmittelbaren Gebrauche Gottes dient, iſt ebenſo ſelbſtverſtändlich der verunreinigenden Macht der Sünde des Volkes ausgeſetzt, die gerade bei dieſer Sühnehandlung ſo ſehr in den Vordergrund des Bewußtſeins gerückt iſt, daß ſie auch Aaron ſofort wieder ergreift, ſobald er nur die heiligen Linnenkleider ablegt, um die gewöhnliche Prieſterkleidung anzulegen (V. 24). Oder ſollte ihn wirklich die heilige Handlung, die er vorher vollzogen hat, ſollte ihn das Opferblut verunreinigt haben, durch welches er und alles andere gereinigt werden ſoll? Wäre dies die Meinung, ſo müßten wir annehmen, daß ganz verſchiedene und einander widerſprechende Anſchauungen ſich in dem Ritus des Verſöhnungstages kreuzen — was an ſich nicht unmöglich iſt, was man aber doch nicht ohne zwingende Gründe wird behaupten wollen.

Doch laſſen wir dieſe Spezialfragen! Auch wenn wirklich der orthodoxe Sühnopferbegriff ſich aufs alte Teſtament berufen könnte, ſo bliebe doch das Recht und die Pflicht, an demſelben, wie überhaupt an den verſchiedenen altteſtamentlichen Vorſtellungen religiöſe und dogmatiſche Kritik zu üben und den Maßſtab der vollkommenen ſittlichen Religion an ihn zu legen. Thun wir

das, so zeigt sich, daß gerade der traditionelle Sühnopferbegriff auf der schlimmsten Verwirrung der Begriffe beruht, nämlich auf einer verkehrten Kombination des juristischen mit dem theurgisch-kultischen Sühnebegriff, einer Kombination, welche zugleich dem möglichen Einfluß ethischer Begriffe auf das Opferwesen nur allzu wirksam den Weg verlegt.

Der juristische Begriff der Sühne ist im alten Testament deutlich ausgeprägt. Es ist derjenige der Wiedererstattung und des Ersatzes, sowie der Vergeltung und Bestrafung nach dem jus talionis. Für allerlei Schädigungen des Nächsten werden, neben einem kultischen Sühnopfer für die damit begangene Sünde, auch eigentliche Genugthuungen und Bußzahlungen an den Geschädigten verlangt. Ferner wird durch öffentliche Bestrafung bezw. Ausrottung der Schuldigen eine geschehene Verletzung der göttlichen Majestät aufgehoben und der infolge des Frevels auf dem Volk lastende Fluch weggenommen. Diese ganze Vorstellung des „Banns" beruht auf dem juristischen Sühnebegriff, der ja, falls eine Wiedererstattung oder positive Genugthuung nicht möglich ist oder nicht ausreichend erscheint, wesentlich auf negative Sühne, d. h. auf Bestrafung bezw. Beseitigung des Übelthäters hinausläuft. Stellvertretung scheint dabei vorzukommen; denn die „Bannung" der Nachkommen und Angehörigen des Schuldigen, oder eines ganzen Geschlechts und Volks, oder der Geschlechtshäupter für ganze Geschlechter erklärt sich zwar aus der Weise des gesamten Altertums, welche das Naturverhältnis der Blutsverwandtschaft höher anschlägt, als die individuellen und sittlichen Unterschiede, sieht aber von dem Unterschied der Personen doch wohl nicht so sehr ab, daß man hier nicht von Stellvertretung reden könnte. Eine derartige Sühnehandlung, die nichts anderes ist, als ein öffentlicher Strafvollzug (bezw. Racheakt) kann dann auch als Opfer, als wertvolle Gabe an Gott gefaßt werden, sofern man glaubt, daß Gott solche Strafe fordere und im Verweigerungsfall an den Säumigen vollziehen würde, daß ihm also deren Vollzug als sittlich-religiöse Handlung wohlgefällig sei und wie ein Kultusakt gelte (vgl. die Sitte des „Aufhängens" der Gebannten „für Jahveh" Num. 25,4. — 2 Sam. 21,6). Damit ist eigentlich nichts weiter

gesagt, als daß die Sühnehandlung zur Ehre Gottes geschehe. Das was an sich schon als wirkliche Sühne (Strafe) gilt, wird hier einfach unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt.

Etwas ganz anderes aber ist es, wenn nicht eine Sühne als Opfer, sondern, wie die altorthodoxe Lehre will, ein Opfer als Sühne im juristischen Sinne des Strafvollzugs gefaßt wird. Dann will man einen bestehenden oder drohenden Fluch durch eine Kultushandlung wegzaubern, statt ihn auf dem Rechtsweg oder auf ethischem Wege wegzuschaffen. Indem man an einem Opfertier die vom Sünder verdiente Todesstrafe symbolisch zu vollziehen und dadurch Gottes Zorn von ihm abzuwenden meint, hat man den Unterschied zwischen Kultushandlung, Rechtsvollstreckung und sittlicher Handlung völlig verwischt und verwirrt. Das Einzige, worin man an derartigem Thun noch etwas Wertvolles entdecken könnte, ist der Schauer des Mystisch-Gräßlichen, der mit der Vorstellung eines stellvertretenden Vollzugs der Todesstrafe verbunden sein und vielleicht den Bußernst verstärken konnte — dies aber um den Preis eines unheilbar verwirrten Gottesbegriffs. Von dem Gott, der nicht sowohl die Bekehrung, als vielmehr den physischen Tod des Sünders begehrt und sich dann noch mit Tierblut, bezw. mit dem durch den Anblick desselben hervorgerufenen Schauer begnügt, also sich, juristisch angesehen, leicht abfinden läßt und eine ästhetische Erregung (mehr ist es nicht, da der Opfernde doch bloß ideell die Todesstrafe miterleidet und die ethische Reue, wenn sie mit der Opferhandlung verbunden ist oder in derselben ihren Ausdruck sucht, anderweitige, nicht erst durch die Kultushandlung dargereichte Motive haben muß) für vollwichtig gelten läßt — von diesem Gott giebt es keinen verständlichen Übergang zu dem Gott der Propheten und des neuen Testaments. Man denkt sich zwar in der Regel die nachexilische Sühnopferpraxis mit ihrem gesteigerten Sündenbewußtsein als positive Vorbereitung des neuen Bundes. Allein wenn man den theurgischen und (dem thatsächlichen moralischen Erfolg nach) doch immer pharisäischen Charakter des Sühnopferwesens bedenkt, so thut sich jedenfalls, ob nun der orthodoxe Sühnopferbegriff richtig sei oder nicht, eine gewaltige Kluft auf zwischen dem nachexilischen, vom Prophetengeist je mehr und mehr verlassenen

Judentum und dem Christentum. Und zwar erscheint die Kluft um so weiter, je ausgebildeter und gesteigerter man sich das der Sühnopferpraxis zu Grunde liegende Sündenbewußtsein denkt. Von naiven Vorstellungen und unentwickeltem Sündenbewußtsein aus läßt sich der Übergang zur geistig-sittlichen Religion denken, indem die naiven Vorstellungen mit ethischem Gehalt erfüllt und dadurch umgebildet werden. Dagegen wo ein entwickeltes Sündenbewußtsein sich mit korrupten, religiösen Vorstellungen beschwichtigt, da wird eine dem entsprechend geartete Priesterreligion der Verknöcherung anheimfallen und der sich ankündigenden, reinen Geistesreligion in allen ihren Äußerungen den sprödesten Widerstand entgegensetzen, wie das auch wirklich im geschichtlichen Zusammenstoß des priesterlichen Judentums mit dem israelitischen Prophetentum und dann mit dem Christentum sich in typischer Weise erfüllt hat. Wie *verkehrt* ist es daher, gerade von der *juristisch-theurgisch-kultischen Sühnopfervorstellung* aus den *Opfertod Christi* erklären und die Grundlage für die *christliche Sacramentslehre* gewinnen zu wollen, während es doch auf der Hand liegt, daß jene Vorstellung, indem sie in der christlichen Kirche in Gestalt der Anselmschen Satisfaktionstheorie und ähnlicher Theorien wieder auftaucht, keineswegs dem ethischen Charakter christlicher Religion entspricht, sondern ein Symptom des Rückfalls in jüdisch-heidnisches Wesen und das deutliche Correlat des Tauschhandels und Surrogathandels der römischen Kirche ist!

Wir werden also vielmehr auf diejenigen alttestamentlichen Ideen zu achten haben, in welchen sich der *ethische*, der *sittlich-religiöse Begriff der Sühne* anbahnt. Derartige Gedankengänge finden wir gerade an denjenigen Stellen, welche allgemein als die ergreifendsten und erbaulichsten anerkannt sind. Wenn die *Fürbitte* des Frommen und des Propheten oder Gottesmanns den Zorn Gottes abwendet, so ist der Gedanke offenbar der, daß Gott in dem *sittlich-religiösen Charakter* des *Fürsprechers* und in seiner entsprechenden, *sittlich-religiösen Wirksamkeit* inmitten der verwerflichen Masse einen Grund sieht, mit dem Zorngericht noch zu warten, und der eben durch jene Werkzeuge ververmittelten Gnadenwirkung seines Geistes noch Frist zu gönnen.

Gott läßt alſo ſeine Gnade walten, weil moraliſche Bürgſchaft dafür vorhanden iſt, daß die Majeſtät ſeiner Ordnungen durch den Wandel der Frommen und durch ihr Zeugnis inmitten eines verkehrten Geſchlechts offenkundig erhalten bezw. nach der Verletzung oder Verdunklung wieder offenkundig gemacht wird. Dies iſt aber eben der Gedanke der ethiſchen Sühne, der entweder ſo gedacht werden kann, daß die bloße (wirkſame) Exiſtenz von Frommen in der verwerflichen Gemeinſchaft einen Sühnewert vor Gott hat, oder mehr dramatiſch ſo, daß die Frommen ihren Wert in der Fürbitte vor Gott ausdrücklich geltend machen, und daß dann Gott ihre Bitte erhört.

In derſelben Richtung bewegt ſich die meſſianiſche Weisſagung der Propheten. Neben der negativen Sühne, die durch Strafgerichte geſchieht, wiſſen ſie auch von poſitiver, ethiſcher Sühne. Um der Frommen willen, von denen Gott ſich ſtets einen Reſt durch alle Zorngerichte hindurchrettet, erfüllt Gott in der Folgezeit ſeine Gnadenverheißungen. Gott ſorgt alſo ſelbſt für das Vorhandenſein einer poſitiven Sühne und verwirklicht dieſelbe in der vollkommenſten Weiſe bei der Ankunft des meſſianiſchen Heils, indem er einen gerechten, frommen König erweckt, der unparteiiſche Rechtspflege und Frömmigkeit wiederherſtellt, ſo daß eben mit dem Eintritt des Heils auch die ausreichende poſitive Sühne für alle früher geſchehene Sünde des Volks eintritt. Gott ſelbſt iſt es, der die Sühne beſchafft, der die Übertretungen tilgt um ſeinetwillen, indem er einfach das Beſſere, Neue herbeiführt und ſein Geſetz, das früher in unverantwortlicher Weiſe übertreten wurde, dem neuen Iſrael unter Strafgerichten und Gnadenthaten ins Herz ſchreibt.

Am ſchönſten und tiefſten iſt der Begriff der ethiſchen Sühne im II. Jeſajah entwickelt. Hier erſcheint die poſitive mit der negativen Seite des Sühnebegriffs in eine einzige großartige Intuition zuſammengefaßt und dadurch der äußerlich juriſtiſche Charakter der negativen Sühne überwunden, d. h. ins Ethiſche umgebildet. Die ſühnende Strafe, die auf dem ganzen Volke liegt um ſeiner Sünden willen, dient zugleich zur Pflanzung, Bewahrung und Mehrung eines gerechten Samens, — des Gottesknechts im kollektiven Sinn — der nicht nur die Gerechtigkeit

der Strafe als negativer Sühne durch sein geduldiges Sündetragen und Todesleiden zur Anerkennung bringt, sondern auch durch seinen im Leiden bewährten, sittlich-religiösen Charakter und durch sein ganzes, durch die Trübsale befruchtetes Wirken im Volk eine positive Sühne beschafft. Diese ganze Sühneleistung vollendet sich im Märtyrertod, und der letztere wird als Schuldopfer (אשם) bezeichnet. Eine Opfergabe ist ja das ganze Verhalten des Gottesknechts, sofern es überhaupt und sofern besonders die Hingabe seines Lebens einen Wert für Gott und Gottes Reich hat, wie alsbald gezeigt werden soll. Und ein Schuld-Opfer ist sein in den Tod gegebenes Leben, sofern die in seiner sittlich-religiösen Leistung liegende Sühne Vergebung vermittelt und verbürgt. Aber nicht daß der Fromme überhaupt stirbt und die Todesstrafe, die andern gebührte, erleidet, ist sühnend, sondern lediglich die Art und Weise wie er sein Leiden trägt und im Leiden auf seine Zeitgenossen wirkt. Durch demütige Anerkennung der Gerechtigkeit der Strafe vonseiten des Menschen geschieht eine Heiligung des durch die Sünde geschändeten Namens Gottes. Durch sanftmütiges und geduldiges Tragen der betreffenden Übel ist die eigentliche Absicht, welche Gott bei der Strafe hat, erreicht. Wenn nun vollends der relativ unschuldige Teil des Volkes durch sein Verhalten die Gerechtigkeit Gottes anerkennt und diese Erkenntnis wirksam verbreitet, „Samen hat“ d. h. Nachfolger findet, die ebenso sanftmütig die Schuld des Volkes tragen, so wird die Sühne nach allen Seiten hin vollständig erbracht und das hiemit bereits eingeleitete Heil der Endzeit kann sich innerlich und äußerlich auswirken.

Indem nun der Prophet das geduldige Leiden relativ Unschuldiger, sofern sie das neue Israel, den geläuterten Rest des Volkes vertreten, mit allen Zügen des Ideals wahrhaft ethischer Sühne ausstattet, giebt er uns den Schlüssel zum Verständnis des Opfertods Christi an die Hand. Der Schlüssel ist aber allem Bisherigen zufolge nicht die Idee der Stellvertretung im juristischen Sinn, sondern die ethische Idee der sittlich-religiösen Gemeinschaft und sittlich-religiösen Wirksamkeit. Nicht der stellvertretende Strafvollzug an dem un-

ſchuldigen Meſſias befriedigt den göttlichen Richter — als ob es ihm um die Strafe an ſich zu thun wäre! Vielmehr die Art und Weiſe wie Chriſtus die für ihn aus der Gemeinſchaft mit den Sündern erwachſenden Übel trägt, hat vollkommen ſühnende Bedeutung, weil ſie in ihrer vollkommenen ſittlich-religiöſen Normalität eine einzigartige, nämlich vollkommene, ethiſche Wirkſamkeit bei den Empfänglichen in der Geſchichte andauernd auszuüben im Stande iſt. (Geß, Chriſti Perſon und Werk, entwickelt ähnliche Anſchauungen, obwohl von Vorausſetzungen aus, die ich nicht teile.) Die Ordnung des göttlichen Geſetzgebers und Richters, nach welcher der Tod und allerlei natürliche und geſellige Übel herrſchen dürfen in der Welt, wird öffentlich in ihrer vollen Majeſtät auf die wirkſamſte Weiſe kundgemacht, indem der perſönlich ſchuldloſe meſſianiſche Vertreter Gottes ſich dieſer Ordnung gehorſam beugt und ſich nicht losſagt, weder von Gott, noch von den Sündern, vielmehr die als göttlich erkannte Geſinnung der Liebe gegen die Schuldigen feſthält und den Glauben, daß beides Gottes Wille ſei, das Liebeswerk des Meſſias an den Verlorenen und das Sterben des Meſſias durch die herrſchende Sündenmacht, und zwar beides in einem. Dieſes ganze Sühnewerk nun iſt eine wertvolle (zum Zweck der wirkſamen Offenbarung ſeiner Gnade und zugleich ſeines heiligen Ernſtes) Gabe an Gott und alſo ein Opfer, ſofern es von dem Willen Chriſti abhing, ob er ſo ſich ſelbſt verleugnen und aufopfern wollte. Ein Sühnopfer iſt es, ſofern dadurch die Majeſtät der ſittlichen Weltordnung Gottes öffentlich zur Anerkennung gebracht wird. Stellvertretend iſt dieſes Sühnopfer, ſofern niemand ſo leiden und ſterben konnte, wie der ſündloſe, zum Meſſias beſtimmte Gottesſohn, während doch alle in gleicher Weiſe wie er die Ordnung Gottes anerkennen ſollten. Stellvertretend aber nicht in dem Sinn, als ob nun eine von niemand fortzuſetzende Leiſtung vorläge, die als opus operatum bei Gott Vergebung für alle erwirken würde. Denn der Same des Gottesknechts wird nach Chriſtus noch weniger als vor ihm ausſterben dürfen. Das ſanftmütige und geduldige Tragen der fremden mit der eigenen Sündenſchuld und Sündenſtrafe wird

alle wahren Christen als lebendige Glieder an dem Gesamtorganismus der geschichtlichen Nachwirkung des Opfertods Christi und ebendamit als Glieder des erhöhten Haupts der Gemeinde kennzeichnen. Die Geltung der Sühne wird sich so weit erstrecken, als jene geschichtliche Wirkung reicht, also zwar der letzten göttlichen Absicht und der Hoffnung des Glaubens nach auf alle Menschen, thatsächlich aber bis jetzt nur auf die, welche in den Kreis der geschichtlichen Nachwirkung des Opfertods Christi bereits eingetreten sind. Und diese Nachwirkung selbst wird sowohl im gepredigten Wort als im Sacrament eine ethisch vermittelte sein.

Die Folgerungen für die Sacramentslehre ergeben sich also von selbst. Hätten wir die von Christus geleistete Sühne juristisch gefaßt, so müßten wir nachweisen können, wie dieselbe irgendwie als opus operatum auf Gott und die Menschheit einwirkt. Da sich aber dies weder geschichtlich noch aus irgend welchen subjektiven, sittlich-religiösen Erfahrungen bewähren läßt, so könnte uns jener falsche Begriff vom Werk Christi verleiten, die „objektive" Wirkung des Sühnopfers Christi in den Sacramenten zu suchen und eine Sacramentstheorie aufzubauen, oder gar eine Sacramentspraxis zu treiben, welche das Lebenswerk Christi zu einem Freibrief für theurgische Kultushandlungen, Christum also zum Sündendiener macht. Deuten wir dagegen das Werk Christi mit Hilfe des ethischen Begriffs der Sühne, so können wir weder theoretisch noch praktisch in Versuchung kommen, an eine andere als an eine ethisch vermittelte Wirkung und Aneignung des Sühnopfers Christi zu denken. Vielmehr werden wir die sittlich-religiöse Arbeit, die uns unser Christenglaube anweist, als direkte Fortsetzung der Berufsarbeit Christi im Thun und Leiden betrachten und uns dabei in den Sacramenten lediglich des objektiv, d. h. geschichtlich, in dem abgeschlossenen Lebenswerk Christi vorliegenden, vollkommenen Grundes eben jener unsrer unvollkommenen, sittlich-religiösen Arbeit getrösten.

So schließt sich der Ring, innerhalb dessen wir das gegenseitige Verhältnis der Begriffe „Opfer" und „Sacrament" zu erforschen suchten. Manches ließe sich noch weiter ausführen, manches wird

Widerspruch erregen. Möchten sich noch andere ergänzend und berichtigend über den Gegenstand aussprechen! Ich wollte nur die Richtung bezeichnen, in welcher noch gearbeitet werden muß, um die Erkenntnisse neuerer Theologie für die Lehre vom Opfer und von den Sacramenten auch im kirchlichen Unterricht fruchtbar zu machen. Darum sei nun in gedrängter Kürze noch angedeutet, in welcher Weise sich die entwickelten Gedanken etwa auf den Lehrgang des Katechismus- und Konfirmandenunterrichts verteilen ließen. Ich lege dabei die ursprüngliche Anordnung[1]) des kleinen Katechismus Luthers zu Grunde.

Im ersten Hauptstück von den zehn Geboten bietet sich Gelegenheit, das Kultusgesetz und das Rechts- oder Staatsgesetz des alten Testaments zu erwähnen und das Nötige über den Unterschied zwischen Sittengesetz einerseits, Rechts- und Kultusgesetz andererseits zu bemerken. Die Anknüpfungspunkte für eine dem kindlichen Verständnis angemessene Darlegung fehlen ja hier durchaus nicht. Auch sehe ich nicht ein, warum hier nicht sollte gesagt werden dürfen, daß das Opfer nicht von Mose eingeführt ist, sondern zur Zeit Moses bereits uralte Sitte war, und daß man eigentlich nicht weiß, woher diese Sitte gekommen ist. Daß Gott selbst die Opfersitte angeordnet und eingeführt habe, ist nirgends gesagt. Offenbar sind die Menschen von selbst daraufgekommen, denn auch bei allen Heiden findet man das Opfer. Die heidnische Ansicht vom Opfer wäre hier deutlich darzulegen und darauf hinzuweisen, wie dieselbe auch in Israel vorkam und von den erleuchteten Gottesmännern bekämpft wurde. (Psalm 50.) Abgeschafft wurde das Opfer nicht; Gott ließ es sich gefallen, protestierte aber durch seine Werkzeuge immer wieder gegen allen theurgischen Aberglauben, der sich auch mit den vergeistigteren Vorstellungen des israelitischen Opferdienstes (diese kurz mitzuteilen) verband. (Jesj. 1, 11 ff. — Psalm 51.). Die wahre Sittlichkeit (die von Luther im Sinn des neuen Testaments ausgelegten zehn Gebote) ist sein Wille und Gebot; dafür nimmt er keinen Ersatz. In dieser Weise ist hier der sittliche Charakter der wah-

[1]) In Württemberg haben wir die leider nach dogmatischen Rücksichten abgeänderte Anordnung des Brenzischen Katechismus.

ren Religion klar zu machen. In demſelben erſten Hauptſtück kann auch das Bilderverbot im Zuſammenhang mit den 3 erſten Geboten benutzt werden, um die Geiſtigkeit des wahrhaftigen Gottes und der wahren Gottesverehrung im neuteſtamentlichen Sinne zu lehren und die bloß vorübergehende Bedeutung aller im alten Bunde zugelaſſenen Bilder, Tempel, Altäre, Feſte, Opfer u. ſ. w. zu beleuchten. Gott ließ ſich das alles gefallen, bis die Zeit erfüllt war, wo Iſrael und die Menſchheit die vollkommene Offenbarung tragen konnte. Aber der Kampf gegen die falſche Meinung, als ob Tempel, Opfer und Prieſtertum an ſich ſchon eine Bürgſchaft der göttlichen Gnadengegenwart wären, wird beſtändig von den Propheten gekämpft. — Summa: der Menſch kann nicht machen, daß Gott gnädig iſt und ſich offenbart. Er muß warten, bis Gott von ſich aus thut, was die Propheten geweisſagt haben. Einſtweilen iſt dem Menſchen geſagt, was gut iſt und was der Herr von ihm fordert.

Im zweiten Hauptſtück vom chriſtlichen Glauben können die poſitiven Vorausſetzungen der Sacramentslehre den Schülern beigebracht werden. Der im erſten Hauptartikel in großen Zügen gezeichnete chriſtliche Vorſehungsglaube erhält im zweiten Hauptartikel ſeine poſitive heilsgeſchichtliche Begründung in der Lehre von Chriſto. Es wird gezeigt, daß Chriſtus den Vater offenbart und zum Vater führt. Der Begriff des Mittlers, des königlichen (meſſianiſchen) Propheten und königlichen Hoheprieſters giebt Anlaß, wieder auf die im erſten Hauptſtück erwähnten, altteſtamentlichen Begriffe zurückzugreifen und zu zeigen, wie Chriſtus in ſeinem Leben und Opfertod die wahre ethiſche Sühne erbringt, und wie dadurch das ganze altteſtamentliche Opfer- und Prieſterweſen aufgehoben, die katholiſche Erneuerung desſelben verurteilt iſt. Die Abendmahlseinſetzung kann hier vorläufig erwähnt und beleuchtet werden. — Das Werk Chriſti iſt vollbracht; was geſchehen iſt, das iſt ein für allemal geſchehen („unter Pontius Pilatus“), es iſt abgeſchloſſene Geſchichtsthatſache, es gilt aber für immer, weil Chriſtus lebt zur Rechten Gottes, das iſt bei der Lehre von dem erhöhten Herrn einzuprägen. Perſon und Werk Chriſti gehören zuſammen in Ewigkeit. Das Werk bleibt bei der Perſon

(Analogie der Frommen, die gestorben sind und von denen es heißt: „ihre Werke folgen ihnen nach." Das gilt von Christus in vollkommener, einzigartiger Weise, sofern von seinem Werk nichts im Gerichtsfeuer untergehen kann) und die Person bei dem Werk, bei der Fortsetzung desselben durch die Verkündigung und Aneignung dessen, was er vollbracht hat. — Im dritten Hauptartikel wird nun der letztere Gedanke weiter ausgeführt. Christus ist das Haupt der Gemeinde (Kirche, Christenheit) und der Herr des Geistes. Die wahre Kirche mit ihren Gütern und Gaben ist und bleibt sein Werk. Wo das Wort von Christo ist, da ist auch der Geist und die Kirche Christi. Hier wird die Taufe als der Akt der Aufnahme in diese Kirche vorläufig erwähnt und als eines der Lebenszeichen der Kirche Christi erläutert.

So ist in den zwei ersten Hauptstücken der Grund für die Sacramentslehre gelegt und es kann nun, nachdem im dritten Hauptstück vom Gebete des Herrn der Darlegung des objektiven Glaubensgrundes die Darstellung des subjektiven Glaubenslebens gefolgt ist, zum Schluß (im 4. 5. und 6. Hauptstück, Taufe, Beichte und Abendmahl) noch einmal kräftig auf den objektiven Grund alles Glaubenslebens hingewiesen werden. Weil unser Glaube einen solchen objektiven Grund hat, darum tritt in unserem öffentlichen Gottesdienst dem Worte das Wortzeichen, das Sacrament zur Seite. Bei der Lehre von der Taufe wird dann Gebrauch gemacht von dem, was beim 3. Hauptartikel über die Kirche gesagt wurde; und die Abendmahlslehre krönt das Ganze, indem die Zweifel an dem ewigen Bestand der Kirche und an der ewigen Giltigkeit der Taufe für den einzelnen, welche immer wieder aus dem Blick auf die empirische Beschaffenheit der Kirchen und der einzelnen Christen erwachsen, beseitigt werden durch einen letzten, kräftigsten Hinweis auf das abgeschlossen vorliegende, geschichtliche Werk Christi als den realen Grund aller geglaubten Wirkungen.

Das Nähere über Taufe und Abendmahl ist im Verlauf des Aufsatzes gesagt und soll hier nicht wiederholt werden.

Glaube und Dogmatik.

Von

D. Julius Kaftan.

Der Glaube ſelbſt enthält ein Erkennen. Ganz abgeſehen von Theologie oder Dogmatik, von allem, was dieſe aus ihm machen und folgern, iſt im Glauben an und für ſich ſchon eine Erkenntniß gegeben. Ich kann nicht glauben, ohne mir beſtimmte Urtheile über Gott und Welt anzueignen oder zu bilden, von denen ich vorausſetze, daß ſie der Wirklichkeit entſprechen und darum wahr ſind. Das heißt aber Erkennen. So wird man das Erkennen erläutern dürfen, ohne auf Widerſpruch zu ſtoßen, weil alles beſtimmtere dabei vorbehalten bleibt. Und Erkennen in dieſem Sinn iſt auch der chriſtliche Glaube. Von Niemandem, der dieſen Glauben kennt, iſt es jemals anders verſtanden worden oder wird es heute anders verſtanden.

Wir evangeliſchen Chriſten fügen hinzu: er iſt ein Erkennen eigenthümlicher Art und hebt ſich durch dieſe ſeine Art vom übrigen theoretiſchen Erkennen ab. Denn wir wiſſen, daß er vor allem Vertrauen iſt. Oder allgemeiner ausgedrückt: er ſetzt eine beſtimmte praktiſche Haltung in Beziehung auf das Objekt des Erkennens voraus, ſchließt ſie ein, iſt in ihr begründet. Man kann den Glauben nicht theilen und die Erkenntniß, die er enthält, nicht als wirkliche Erkenntniß haben und erleben, ohne in dieſe Haltung, dieſes Verhältniß einzutreten. Das heißt: das Erkennen des Glaubens ſteht in anderen inneren Beziehungen als die

theoretiſche Erkenntniß ſonſt, die unſer Verhältniß zu der uns umgebenden Welt vermittelt.

Es iſt aber die Reformation, der wir dieſes Verſtändniß des Glaubens verdanken. Indem Luther uns die Erkenntniß des Heils erneuerte, wie ſie in der heil. Schrift neuen Teſtaments bezeugt iſt, hat er im inneren und nothwendigen Zuſammenhang damit auch dieſen, den bibliſchen Begriff vom Glauben wieder zur Geltung gebracht. Die prinzipielle Bedeutung, welche ihm zukommt, iſt freilich nicht von Anfang an erkannt und nicht immer in derſelben Weiſe feſtgehalten worden. Luther ſelbſt hat in einem anderen Zuſammenhang den Glauben wieder als Unterwerfung unter ein Lehrgeſetz gedeutet. Und die orthodoxe Dogmatik hat dem, trotz der richtigen Definition des Glaubens, einen breiten Raum in der Ausbildung der Lehre belaſſen. Aber das liegt hinter uns. Seit Schleiermacher ſind wir in der evangeliſchen Theologie wieder auf den richtigen, bibliſchen, eigentlich reformatoriſchen Begriff des Glaubens aufmerkſam geworden. Auch ſolche ſind darüber einig, welche in ihrer theologiſchen Lehrweiſe weit auseinandergehen. Deßhalb darf es als etwas in den weiteſten Kreiſen zugeſtandenes[1]) bezeichnet werden, nicht bloß, daß der Glaube ſelbſt ein Erkennen enthält, ſondern auch, daß er ein in ſeiner Art eigenthümliches Erkennen iſt, ein Erkennen, welches in anderen inneren Beziehungen ſteht als ſonſt das theoretiſche Erkennen.

Was ſich fragt, iſt, ob damit auch wirklich Ernſt gemacht wird, ob die Folgerungen, die ſich daraus ergeben, in der Theologie, d. h. in der Dogmatik, wirklich gezogen werden. Ich glaube nicht, daß es der Fall iſt. Ich bin der Meinung, daß noch ſehr viel daran fehlt. Und doch giebt es wenig anderes, was für unſere Theologie und ihren Dienſt an der Kirche ſo wichtig iſt wie dies. Es verlohnt ſich daher, der Sache nachzugehen. Ich will es thun, indem ich zu zeigen verſuche, worauf es ankommt

[1]) Ausnahmen giebt es freilich. Vgl. E. König, Der Glaubensact des Chriſten 1891. Dieſer Theolog ſtellt unbedenklich die fides humana, welche ſich an die menſchliche Glaubwürdigkeit der heil. Schrift und deren Merkmale hält, über die fides divina!

und woran es fehlt. In der Weise soll es geschehen, daß zum Ausgangspunkt genommen wird, was jetzt eben als allgemein zugestanden und anerkannt bezeichnet werden konnte. Und zwar wird es sich zuerst darum handeln müssen, die Thatsache selbst näher zu bestimmen, die Erkenntniß des Glaubens genauer zu beschreiben, ihr Zustandekommen und ihre innere Begründung. Zweitens wird es darauf ankommen, die Folgerung zu ziehen, die sich daraus für die Dogmatik ergiebt, und das so gewonnene Resultat anderen Anschauungen gegenüber, die heute weit verbreitet sind, zu vertheidigen und in seiner Wahrheit zu erweisen. Drittens endlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß die Frage auch für die Praxis von großer Tragweite ist.

1.

Und was hat es denn mit der Erkenntniß des Glaubens für eine Bewandtniß? wie kommt sie zu Stande, und worin wurzelt ihre Gewißheit? Der einfache Christ, hiernach gefragt, wird auf die Offenbarung verweisen. Aber, so wichtig der damit genannte Umstand ist, so gewiß er und zwar auf entscheidende Weise in Betracht kommt, so ist er doch nicht das erste, worauf wir hier zu achten haben. Denn die weitere Frage würde dann lauten müssen, warum wir der Offenbarung Vertrauen schenken, und woher uns die Ueberzeugung stammt, daß wir es in ihr wirklich mit einer Offenbarung des lebendigen Gottes zu thun haben. Und das wäre nun erst die eigentliche Frage, auf die wir Antwort suchen. Ihre Beantwortung aber weist uns von allem, was auch äußerlich gegeben, wie ja die Offenbarung zugleich eine geschichtliche Größe ist, weist uns von dem allen ab ins eigene Innere, als wo allein die Wurzeln der Gewißheit des Glaubens und der Glaubenserkenntniß liegen.

Das ist sonst nicht die Regel beim Erkennen. Im Gegentheil. Wir suchen gewöhnlich, um einer Erkenntniß gewiß zu werden, die entscheidenden Eindrücke von außen. D. h. natürlich ist die Gewißheit selbst, wie immer sie zu Stande komme, etwas innerlich Erlebtes. Aber das, was darüber entscheidet, was diese innere Wirkung zu Stande bringt, das sind insgemein die That-

ſachen, deren Zwang wir erfahren. Sie mögen nun der Natur angehören oder in der Geſchichte liegen oder im Zuſammenhang des eigenen inneren Lebens ihren Urſprung haben — immer, wenn wir ſie erkennen wollen, ſuchen wir unter den Zwang des Wirklichen zu gelangen. Das mag mit großen Schwierigkeiten verknüpft ſein — in demſelben Maaß bleibt auch die Erkenntniß eine mangelhafte; oder es gelingt überhaupt nicht, — ſo bleiben wir ohne Erkenntniß. Möglichſt ſuchen wir uns dabei alles deſſen zu entſchlagen, was aus unſerem eigenen Wollen und Streben ſtammend die Beobachtung fälſchen könnte, möglichſt richten wir die Aufmerkſamkeit auf die Sache allein, um ſie aufzunehmen, wie ſie iſt, und ihrer erkennend gewiß zu werden. Und ſo kommt das Erkennen zu Stande. Auch wo wir lediglich mit dem beſchäftigt bleiben, was der geiſtigen Arbeit angehört, die nicht nach außen blickt, mit logiſchen Schlußfolgerungen oder mathematiſchen Berechnungen, auch dann verhält es ſich im Grunde nicht anders. Die Vorausſetzungen dieſer abſtrakten Arbeit liegen in der Welt der Thatſachen, deren Zwang man erfährt, und eben an ihr müſſen die Reſultate direkt oder indirekt wieder bewährt werden. Und geſetzt, ein Forſcher hätte deſſen über ſeinen Rechnungen und Schlußketten vergeſſen, es käme aber ein Schüler ohne Vorkenntniſſe weiter, jedoch mit der nöthigen Kraft des Verſtandes ausgerüſtet, und er wollte dieſem auf ſeine Fragen über Sinn und Werth ſolcher abſtrakten Arbeit Beſcheid geben, beſäße auch Geduld und pädagogiſche Kunſt genug, um es auszuführen, — was würde er thun? Allmählich, Schritt für Schritt, würde er dieſen großen Vorrath aufgeſpeicherter Erfahrung und wiſſenſchaftlicher Kunſt, den er, der Forſcher, als ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung anzuſehen ſich längſt gewöhnt hat, allmählich würde er ihn auflöſen und ihn auf das zurückführen, was ihm ſchließlich zu Grunde liegt, und worauf unſer theoretiſches Erkennen insgemein beruht, auf die Erfahrung und den Zwang der Thatſachen, den wir in ihr erfahren.

Aber eben mit der Erkenntniß des Glaubens verhält es ſich nun anders. Ihre Gewißheit kommt ohne ſolchen Zwang in unſerem eigenen Innern zu Stande. D. h. ſo gut wie die Ge-

wißheit des Erkennens auch im anderen Fall, wo sie durch Eindrücke von außen erzeugt wird, ein Datum des inneren Lebens bleibt, so gut gehört eine mannichfaltige Berührung und Wechselwirkung mit der Welt der Erfahrung dazu, damit es zum Glauben und zur Erkenntniß des Glaubens in einem Menschen komme. Aber das, was erkannt wird, und worauf sich die Gewißheit bezieht, ist nicht etwas, was sich aufdrängen oder aufnöthigen und dadurch Gewißheit erzeugen könnte. Es handelt sich in der Erkenntniß des Glaubens schließlich immer um den unsichtbaren, ewigen Gott, um sein Dasein, sein Wesen und seinen Willen, sein Wirken und seine Macht, um das, was nicht gesehen oder gehört, noch betastet, was nicht logisch erschlossen oder mathematisch berechnet werden kann. Und deßhalb muß auch die Gewißheit des Erkennens hier anders begründet sein, in Daten des inneren Lebens liegen, nicht in der Unfreiheit, die wir sonst suchen, wenn wir einer Sache innerlich gewiß werden wollen.

Aber was ist denn die elementare Grundlage aller solcher inneren Gewißheit, auf die wir bauen, ohne ihrer äußerlich versichert zu sein? Offenbar nichts anderes als die Gewißheit des eigenen Lebens. Die findet sich überall, wo ein lebendiges empfindendes Wesen vorhanden ist. Ohne in der Regel Gegenstand des Bewußtseins oder der Aufmerksamkeit zu sein, ist sie nichtsdestoweniger immer da, durchdringt alles, trägt und bedingt alles andere. Vielleicht, daß sich alles, was wir Gewißheit nennen, schließlich eben hierauf zurückführt und hieraus entspringt, da alle Gewißheit, wie immer zu Stande gekommen, ein innerlich Erlebtes sein muß. Ja, das hat wohl alle Wahrscheinlichkeit für sich. Aber wir gehen dem hier nicht weiter nach. Jedenfalls bleibt es ein großer Unterschied, ob die Gewißheit durch äußere Eindrücke hervorgerufen oder im eigenen Innern erzeugt wird. Nur im letzteren Fall — und mit dem haben wir es jetzt zu thun — sind wir unmittelbar an die innere Gewißheit des eigenen Lebens als an die elementare Grundlage der Gewißheit, um die es sich handelt, gewiesen.

Sehen wir nun näher zu, so finden wir, daß diese innere Gewißheit des eigenen Lebens, wie sie uns aus unserer mensch-

lichen Erfahrung bekannt und bewußt ist, sich in der geschichtlichen Erziehung, in der wir uns entwickeln, zum Bewußtsein geistigen Personlebens gestaltet. Nicht nur von der geschichtlichen Erziehung hängt das ab. Es ist immer zugleich durch das bedingt, was wir mitbringen, unsere Gaben und unseren Charakter, wie sie uns auf wunderbare Weise in der geist-leiblichen Organisation angeboren und mitgegeben sind. Und nicht bloß Form und Richtung gebend, auch, und oft in gewaltiger Weise, über den Inhalt entscheidend wirkt dies Angeborene in der Gestaltung des einzelnen Lebens mit. Ob es freilich nicht, sofern letzteres gilt, selbst wieder aus der geschichtlichen Entwicklung stammt, nur nicht aus unserer eigenen, sondern aus der unserer Vorfahren, ob nicht darin eine wunderbare Verknüpfung der Generationen von Geschlecht auf Geschlecht zur Geltung kommt, das mag man wohl fragen. Und ich würde es an meinem Theil getrost bejahen, der Meinung, daß es so eine nicht wohl abweisbare Thatsache sei, und daß die Bedeutung dessen, was wir Geschichte nennen, für unser ganzes geistiges Leben gar nicht hoch genug angeschlagen werden könne. Aber manche sehen es anders an und wollen sich in eine solche Betrachtungsweise nicht finden. Ich möchte aber hier keine Sondermeinungen entwickeln, sondern einfach darlegen, wie sich die Sache mit der Erkenntniß des Glaubens und ihrer Gewißheit verhält. Und weil es hierfür nicht weiter in Betracht kommt, mag unentschieden bleiben, in welchem Maaß das eine und das andere, die angeborene Anlage und die geschichtliche Entwicklung, an der Gestaltung des geistigen Personlebens in uns betheiligt sind. Jedenfalls darf auch die erstere niemals überhaupt außer Rechnung bleiben, und ist ihr Einfluß empirisch, unter uns, im einzelnen Fall ein sehr großer. Und jedenfalls hat andererseits die geschichtliche Erziehung die größte Bedeutung dafür. Ganz kann sie überhaupt nicht entbehrt werden, der Mensch kann sich nur vermittelst ihrer als Mensch entwickeln. Und wo überhaupt ein Mensch ist, läßt sich leicht absehen, daß er in anderer geschichtlicher Umgebung nicht derselbe sein könnte oder würde. Das zu beachten, diese fundamentale Bedeutung der Geschichte von vornherein zu würdigen, ist, wie leicht erhellt, für

unſer Thema von Wichtigkeit, da der chriſtliche Glaube, ſeine Erkenntniß und ſeine Gewißheit nicht zuletzt von dieſem erziehenden Einfluß der Geſchichte abhängt. Wer dieſen Faktor in der elementaren Grundlegung außer Acht läßt, findet ſpäter nicht mehr oder nur willkürlich die Brücke dazu, der Stellung gerecht zu werden, welche die geſchichtliche Gottesoffenbarung im Zuſammenhang des chriſtlichen Glaubens einnimmt.

Unter den erziehenden Einflüſſen der geſchichtlichen Umgebung uns entwickelnd haben wir Menſchen alſo die innere Gewißheit des eigenen Lebens als ein Bewußtſein geiſtigen Perſonlebens. Achten wir aber darauf, was das heißt und was darin liegt, ſo ergiebt ſich: wir wiſſen unſer eigenes Leben an Ideen und deren Gültigkeit geknüpft, welchen zugleich eine über unſer eigenes Leben und Daſein hinausreichende Bedeutung zukommt. Unſer Leben iſt daran geknüpft, ſie gehören zu deſſen unveräußerlichem Inhalt, wir umfaſſen ſie mit derſelben unmittelbaren Gewißheit wie dieſes ſelbſt. Aber ſie ſind dabei ihrer Natur nach nicht auf uns und unſer Daſein beſchränkt, ſondern reichen weit darüber hinaus. Und ſie würden uns nicht ſein, was ſie uns ſind, wenn es nicht ſo wäre. Ihrer innerlich gewiß, wie des eigenen Lebens, haben wir in ihnen und durch ſie zugleich eine Erkenntniß allgemeinerer Art und doch von eigenthümlicher innerer Gewißheit. Auf dieſem Gebiet liegt auch die Erkenntniß des Glaubens und deren Gewißheit.

Aber allererſt muß das zuletzt geſagte noch näher erwogen und beſtimmter verdeutlicht werden. Durch ein Beiſpiel läßt ſich das am beſten erreichen. Ein ſolches Beiſpiel, das an und für ſich auch unabhängig vom Glauben, in ſo nahem inneren Zuſammenhang es immerhin mit ihm ſteht, gegeben iſt, liegt im ſittlichen Leben. Das ſittliche Ideal, an das wir durch unſer Gewiſſen gebunden ſind, das Sittengeſetz, oder wie immer man es nennen will, und die daraus entſpringende ſittliche Erkenntniß iſt die beſte Verdeutlichung des geſagten. Da haben wir eine Idee, die wir mit innerer Gewißheit umfaſſen, und die doch weit über unſer eigenes Leben hinausreicht, aus der ſich daher Erkenntniß von eigenthümlicher innerer Gewißheit ergiebt

Man muß aber wohl unterscheiden. Es giebt auch eine objektive Erkenntniß des sittlichen Lebens. Dieses ist ja eine Thatsache in der Geschichte der Menschheit. Ich kann es da aufsuchen, dem Zusammenhang nachgehen, in welchem es entsteht, die verschiedenen sittlichen Ideale, ihre Unterschiede und Berührungspunkte begreifen, ja, ich kann mir klar machen, daß etwas wie das, was wir sittliches Leben nennen, schlechterdings nothwendig ist, daß die Menschheit ohne dies gar nicht bestehen kann. Und es ist das nicht bloß möglich, sondern es soll auch geschehen, es sind vor allem derartige Forschungen, mit welchen sich die wissenschaftliche Ethik beschäftigt. Aber das alles ist dann nichts anderes als das theoretische Erkennen im gewöhnlichen und eigentlichen Sinn des Worts, nur eben in der Anwendung auf diesen besonderen Gegenstand. Es geschieht auch da nichts anderes, als daß ich gegebene Thatsachen richtig aufzufassen und sie in ihrem inneren Zusammenhang zu verstehen suche. Ich habe hierfür kein anderes Mittel als die Erfahrung, und je besser es mir gelingt, für eine Theorie, die ich vorzutragen habe, den Zwang der Thatsachen herzustellen, desto begründeter wird sie mir erscheinen, desto überzeugender auch wird sie für andere sein. Aber sittliche Erkenntniß im engeren, im hier gemeinten Sinn des Worts ist das nicht. Die ist erst da vorhanden, wo es zu einer *inneren Anerkennung* des sittlichen Ideals, zu einer inneren Unterwerfung unter dieses gekommen. Und nur die sittliche Erkenntniß, mit welcher es eine solche Bewandtniß hat, welche im *Gewissen* wurzelt, bietet das gesuchte Beispiel für ein Erkennen, das aus der inneren Gewißheit des eigenen Lebens entspringt.

Hier freilich ist es deutlich und unzweideutig gegeben. Im Gewissen herrscht eine solche innere Gewißheit. Was ich im Gewissen anerkennen muß, das ist mir so gewiß wie das eigene Leben, es ist selber unauflöslich mit diesem verwoben und ist daher in seine innere Gewißheit aufgenommen. Doch aber ist es etwas, was nicht auf das Dasein und Leben des Einzelnen beschränkt ist wie das Bewußtsein um einen Wunsch oder das Verlangen nach dessen Befriedigung. Niemand erkennt

etwas in seinem Gewissen als gültig an, ohne jedem in der gleichen Lage dasselbe zuzumuthen, ohne es in seinem von den wechselnden Umständen unabhängigen Kern von allen zu fordern. D. h. in der Anerkennung selbst liegt an und für sich und ohne weiteres, daß es allgemein gültig sei. Das Sittengesetz aber, das ein Mensch als solches kennt und anerkennt, ist gar nichts anderes als der Inbegriff solcher Forderungen, wie sie vorbehaltlich der Anwendung im besonderen Fall und der Abwandlung, der sie dabei unterliegen, als allgemein gültig gesetzt werden. Das Gebiet des Sittengesetzes ist nicht die einzelne Menschenseele, auch nicht dieser oder jener Lebenskreis, sondern die Menschheit. Hier haben wir daher eine solche innere Gewißheit, aus der eine Erkenntniß von großer Tragweite entspringt.

Und man sage nicht, es bleibe das doch etwas subjektives und komme für die Erkenntniß des Wirklichen nicht weiter in Betracht, lasse namentlich keine Verwerthung in der Wissenschaft zu. In Wahrheit kommt auch die wissenschaftliche Ethik nicht zum Abschluß, ohne hierauf einzugehen und sittliche Erkenntniß in diesem engeren Sinn des Worts zu erstreben. Schon die Erforschung des Thatsächlichen zeigt deutlich, daß es sich in diesem Faktor des sittlichen Lebens — Gewissen oder wie man ihn nennen will — um etwas handelt, wodurch es erst wird, was es heißt, sittliches Leben, eine eigenthümliche Größe für sich, ein eigenartiger und unentbehrlicher Gesichtspunkt, unter welchen alles menschliche Leben gestellt, unter dem es beurtheilt werden muß. Wenn aber, so folgt, daß auch die Ethik nicht sagen kann, was zu sagen doch als eigentliches Ziel jedem Ethiker vorschwebt, nämlich was gut und böse ist, was wir zu thun und zu lassen haben, daß sie es nicht kann, ohne diesen Gesichtspunkt in sich aufzunehmen. Gehört es denn hierzu, daß sie sich schließlich nicht bloß an den Intellekt, sondern auch an das Gewissen des Schülers wendet — nun, so zeigt sich eben, daß auch die Wissenschaft auf ihrer Wanderung durch das Reich des wirklichen an den Punkt gelangt, wo sie jene innere Gewißheit, von der wir handeln, ihren Erkenntnißquellen einordnen muß. Indessen, das gehört nicht unmittelbar hierher. Ich habe es nur erwähnt, um

zum Ausdruck zu bringen, daß die so begründete Erkenntniß Erkenntniß ist im eigentlichen Sinn des Worts, wenn auch aus anderer Quelle geflossen, als was wir sonst theoretische Erkenntniß nennen.

Aber es handelt sich nicht eigentlich um das sittliche Leben und die sittliche Erkenntniß. Nur als auf ein Beispiel zur Veranschaulichung und Verdeutlichung ist darauf verwiesen worden. Wir haben es hier mit der Erkenntniß des Glaubens zu thun. Von ihr und ihrer Gewißheit gilt eben, daß sie ähnlich begründet ist wie die sittliche Erkenntniß, von welcher die Rede war. D. h. auch da entspringt die Erkenntniß Ideen, welche mit der inneren Gewißheit des eigenen Lebens verwoben sind, sofern es geistiges Personleben ist, und hat die Erkenntniß daher an dieser Gewißheit Theil. Wir fragen, was das für Ideen sind. Denn eben an ihnen wird erhellen, inwiefern der Zusammenhang ein anderer, und inwiefern er derselbe ist. An ihnen wird es nachgewiesen werden müssen, daß es mit der Erkenntniß des Glaubens in der That eine solche Bewandtniß hat, wie jetzt behauptet worden ist.

Aber es thut nicht noth, von einer Mehrheit zu reden. Denn wenn es auch eine Reihe von Ideen sind, welche die Erkenntniß des Glaubens bestimmen und den Zusammenhang dieser Erkenntniß mit unserem geistigen Personleben vermitteln, so ist es doch eine Idee, unter der sie alle befaßt sind, die sie alle unter sich verbindet. Und das ist die Gottesidee, wie denn früher schon erwähnt ward, daß Gott das eigentliche und letzte Objekt aller Glaubenserkenntniß ist. Von Gott aber sagen wir, um die Stellung der Gottesidee in unserem inneren Leben zu bezeichnen und sofort deutlich zu machen, daß daraus eine allumfassende Erkenntniß entspringt, daß also der Glaube eine solche enthält, von Gott sagen wir, daß er das Absolute sei. Wenigstens meine ich, daß es gestattet ist, dies Wort in diesem Zusammenhang zu gebrauchen, und nicht bloß gestattet, sondern zweckmäßig, weil es im eben berührten Sinn ein Schema bietet, in welchem sich die Bedeutung der Gottesidee am besten verständlich machen läßt. eine kurze und brauchbare Zusammen-

faſſung der verſchiedenen Beziehungen, die da in Betracht zu ziehen ſind.

Aber das muß ich ein wenig näher erklären. Es iſt nämlich ſtreitig, ob es wirklich der Sache dient, dies Wort zu gebrauchen oder nicht. Von den einen wie z. B. von Frank wird es ſehr nachdrücklich behauptet, von den anderen wie Ritſchl und Herrmann ebenſo nachdrücklich verneint. Herrmann hat gerade in dieſer Zeitſchrift gelegentlich vor dem „Götzen" des Abſoluten geſprochen. Wo aber ſo darüber geſtritten wird, iſt die Frage die, ob wir in der Darlegung der chriſtlichen Gotteserkenntniß ſelbſt mit dem Satz zu beginnen haben, daß Gott das Abſolute iſt, und ob damit wirklich über den Inhalt der chriſtlichen Gotteserkenntniß Auskunft gegeben, eine erſte und für alles weitere grundlegende Ausſage über das Weſen Gottes gewonnen iſt. Wird nun die Frage ſo gefaßt, dann meine ich, daß diejenigen Recht haben, welche den Gebrauch des Worts einfach verwerfen. Etwas inhaltlich beſtimmtes iſt damit über das Weſen Gottes überhaupt nicht geſagt. Dazu iſt das Wort viel zu inhaltlos und unbeſtimmt. Nicht wegen ſeines urſprünglichen Sinns, in dem es das „losgelöſte" bedeutet. Dieſer kann nicht wohl in Betracht kommen. Wir müſſen uns daran halten, daß es für unſer Sprachgefühl ſo viel wie das Unbedingte bedeutet. Wohl aber iſt es unbeſtimmt, weil es in verſchiedenem Sinn genommen werden kann. Liegt doch auch die Thatſache vor, daß diejenigen, welchen es als eine grundlegende Ausſage über Gott gilt, entgegengeſetzte Folgerungen daraus ziehen. Die einen (Frank z. B.) ſagen, daß Gott, weil das Abſolute darum ſich ſelbſt ſetzende Perſönlichkeit ſei, während die anderen (Strauß z. B.) behaupten, daß Perſönlichkeit und Abſolutheit einander ausſchließende Prädikate ſeien, und von einer abſoluten Perſönlichkeit zu reden einen ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch einſchließe. Und beides läßt ſich in der That daraus entnehmen, je nachdem ob man die Unabhängigkeit oder die Unendlichkeit darin ausgedrückt findet. Wie kann dann aber ein ſolches Wort, das ſo verſchiedene Deutungen zuläßt, zur Erklärung des Weſens Gottes gebraucht werden und zwar ſo, daß nun weitere Folgerungen daraus gezogen werden?

Allein, wenn gesagt wird, daß die christliche Gotteserkenntniß nicht anheben dürfe mit dem Satz: Gott ist die Liebe: weil Liebe auch anders vorkomme als in diesem Zusammenhang, und jener Satz daher erst recht verstanden werde, wenn vorher klar gemacht sei, was es mit dem Subjekt des Satzes auf sich habe, so kommt diesem Einwand, wie ich meine, eine gewisse Berechtigung zu. Zwar nicht so, daß nun folgt, was oben abgewiesen wurde, daß nämlich das Wesen Gottes allererst dahin beschrieben werden müßte, er sei das Absolute. Wohl aber so, daß allererst erforderlich ist eine Erklärung des Wortes Gott, dessen, was wir alle damit meinen, wenn wir dies Wort gebrauchen. Und diese Erklärung lasse sich, meine ich, mit dem Satz geben: Gott ist das Absolute, das Unbedingte. Das ist dann gar kein spezifisch christlicher Satz. Ebensowenig sagt er, was überall in der Religion gemeint wird, wenn von Gott oder von einer Gottheit die Rede ist. Viele unvollkommene Religionen bleiben weit dahinter zurück. Wohl aber giebt es eine Culturstufe, eine Stufe in der Entwicklung des geistigen Lebens, auf welcher für alle, die daran Theil nehmen, das Wort Gott diese Bedeutung „das Absolute, das Unbedingte" gewinnt. Auch das Christenthum steht auf dieser Stufe des geistigen Lebens. Und deßhalb trifft es zur Sache, wenn der Darlegung der christlichen Gotteserkenntniß eine solche Worterklärung vorausgeschickt wird, damit man wisse, was gemeint sei, wenn es heißt: Gott ist geistige Persönlichkeit, Gott ist die Liebe — und wie die Erkenntniß des christlichen Glaubens weiter lautet.

Die Hauptsache freilich ist nun damit noch nicht gesagt, wie nämlich wieder diese Erklärung des Wortes „Gott" gemeint ist. Und erst wenn das geschehen, kann auch erhellen, warum das Absolute das passende und entsprechende Wort für diese Erklärung ist, und warum wir Werth darauf legen, eine solche Erklärung in den Zusammenhang unserer Erörterung über die Erkenntniß des christlichen Glaubens einzuführen.

Es hat damit folgende Bewandtniß. Was die Erklärung bezweckt, ist nicht, Auskunft über das Wesen Gottes zu geben, sondern den Ort zu bezeichnen, welchen die

Gottesidee im Zusammenhang unseres geistigen Lebens einnimmt. Wir nennen damit das höchste Ziel unseres Willens, in welchem dieser eine letzte und endliche Befriedigung findet, nicht minder aber, was wir als die letzte und höchste Macht über alles wirkliche und in allem wirklichen erkennen. Insofern ist die Gottesidee in keinem geordneten und zusammenhängenden geistigen Leben zu entbehren. Wer sie bei Seite stellt oder verneint, verzichtet damit jedenfalls auf die formale Abrundung, wenn ich so sagen darf, und Vollendung seines geistigen Daseins. Wohlverstanden, ich rede hier nicht von der Erkenntniß und ihrem Abschluß, ich rede vom Willen, d. h. von dem, was dem geistig-persönlichen Leben noch wesentlicher ist, als selbst das Denken und Erkennen. Eben in diesem sieht sich der Mensch darauf gewiesen, nach einem letzten Ziel und höchsten Gut zu fragen, über das hinaus es nun nichts mehr giebt. Genau genommen ist es der Nerv alles Wollens, dies Streben nach dem Höchsten, in jedem Wollen und Begehren wirkt es mit und macht sich in der unwillkürlichen Neigung geltend, das jeweilige Ziel des Wollens als letztes und höchstes zu setzen. Aber mit der Befriedigung ist die Enttäuschung da und hebt das Spiel von neuem an. Es thut es nichts anderes, als daß man sich zum Streben nach einem letzten Ziel und höchsten Gut erhebt. Nennen wir nun dies Gott, so meinen wir damit nichts anderes als das Absolute, das Unbedingte. In der Beziehung auf den Willen ist das Wort vollkommen und ohne weiteres verständlich und eindeutig bestimmt. Eben dasselbe aber, was wir so als höchstes Gut und letztes Ziel erstreben, setzen wir auch als die höchste Macht über das wirkliche. Und darin liegt der andere Sinn des Worts: die unbedingte, die unbeschränkte Macht. Auch dies wird aber am besten verständlich in Beziehung auf den Willen. Macht ist, was unserem Willen Schranken setzt, oder dessen Einwirkung auf den Willen wir erfahren. Ebenso denken wir, wo und in welchem Zusammenhang immer wir von Macht reden, an das, was wir als Bethätigung und Anspannung des Willens aus unserer eigenen inneren Erfahrung kennen. Vollends läßt sich, was unbedingte Macht ist, nur daran vergegenwärtigen, daß

hier kein Widerstand mehr möglich, d. h. daß hier jeder Wille sich beugen muß, ob er mag oder nicht.

Das ist also die Bedeutung der Gottesidee in unserem geistigen Leben, — wenn man will: das Gesetz, welches die Bildung dieses Gedankens bestimmt. Gott ist das höchste Gut und die höchste Macht über das wirkliche, beides in einem; gerade darin liegt das wesentliche des Gottesgedankens, in dieser Zusammenfassung von beidem. Das war der große Irrthum Schleiermacher's, daß er das eine nur in Betracht zog und als den ursprünglichen Sinn des Wortes „Gott" nur dies bezeichnete: das endliche und letzte Woher unseres Daseins. Das ist Gott zwar auch. Aber nicht anders als so, daß er zugleich das endliche und letzte Wohin unseres Lebens bezeichnet. Und zwar ist es dies, was voransteht, was das ursprünglichere ist, zumal im Zusammenhang der Religion. Eben das, worin wir die letzte unbedingte Befriedigung unseres Willens suchen, setzen wir als die höchste Macht über das wirkliche. Und was wir so im Gedanken setzen, postuliren, woran wir unser menschlich-geistiges Dasein knüpfen, das nennen wir — Gott.

Es wird aber, wie mir scheint, nicht in Abrede gestellt werden können, daß diese Bedeutung der Gottesidee am besten durch den Satz erläutert wird: Gott ist das Absolute. Denn bei dem Gebrauch dieses Wortes denkt jeder an das letzte Ziel und den ersten Ursprung aller Dinge. Und auch das wird sich nicht leugnen lassen, daß in einer solchen vorausgehenden Verständigung über die Gottesidee keine Beeinträchtigung der christlichen Gotteserkenntniß liegt. Denn was darin an Aussage über das Wesen Gottes oder doch als einer solchen vorgreifend gegeben ist, das ist nichts anderes, als was auch dem christlichen Glauben für selbstverständlich gilt wie jeder angeblichen oder wirklichen Gotteserkenntniß, die überhaupt geistigen Charakter hat. Es kann nichtsdestoweniger die Eigenthümlichkeit der christlichen Gotteserkenntniß, die Eigenart gerade auch dieser allgemeinen Elemente in ihrem Zusammenhang, vollkommen gewahrt bleiben. Doch aber ist eine solche vorangehende Erläuterung der Gottesidee auf der anderen Seite keineswegs gleichgültig oder überflüssig. Sie bietet das Schema, in welchem, was der christliche Glaube von Gott zu sagen weiß, eben im Sinn dieses Glaubens

voll und ganz zur Geltung kommt. Insbesondere auch dient sie dem Zweck — und damit haben wir es hier zu thun — die Erkenntniß des Glaubens, ihre Art und die Begründung ihrer Gewißheit verständlich zu machen.

Hat es nämlich mit der Gottesidee eine solche Bewandtniß, und läßt sich in der Gottesidee zusammenfassen, was den Glauben und seinen Zusammenhang mit dem inneren Leben des Gläubigen bestimmt, so folgt aus dem jetzt gesagten aufs erste, inwiefern die innere Gewißheit des eigenen Lebens sich auf diese Idee erstreckt, sich darauf erstrecken muß. Nicht vom Menschen überhaupt gilt es, wohl aber vom Gläubigen. Er findet in Gott das Ziel seines Lebens, das höchste Gut, das was seinem Leben in seinen eigenen Augen allererst Werth und Inhalt giebt, worauf es gerichtet ist, und wodurch es geleitet wird. Nicht minder weiß er, daß dieser Gott, von dem das gilt, die höchste und letzte Macht ist in allem wirklichen. In demselben Maaß daher, als einer glaubt, nicht bloß sagt, daß er glaubt, sondern wirklich glaubt, in demselben Maaß ist er auch Gottes gewiß, so gewiß wie des eigenen Lebens. Und doch liegt es zum anderen in der Natur der Sache, daß dies nicht ein Datum bloß des eigenen inneren Lebens ist, unabhängig von allem, was es sonst giebt, daß es dies gar nicht sein kann. Vielmehr reicht die Bedeutung dieser Idee weit über das eigene Leben hinaus. Sie wäre gar nicht für das innere Leben, was sie dafür ist, wenn es sich nicht so verhielte. Eben deßhalb ist in und mit ihr ein Erkennen gegeben. Und zwar ein Erkennen von allumfassender Art, da es Gott zum Objekt hat, in Gott aber die erste Ursache und den letzten Zweck alles wirklichen, ein Erkennen also, über das hinaus es kein höheres und weiter reichendes giebt. Und auf dieses Erkennen erstreckt sich die innere Gewißheit des eigenen Lebens. Das ist der Glaube, die in ihm gegebene Erkenntniß und die Begründung ihrer Gewißheit.

Das heißt, vollständig ist die Beschreibung so noch nicht. Ein weiteres Moment gehört nothwendig in diesen Zusammenhang und darf nicht unerwähnt bleiben, wo es sich um die Gewißheit des Glaubens handelt. Und das ist die Beziehung auf die göttliche Offenbarung. Als Christen wissen wir von der Offenbarung Gottes

in Jesus Christus, in der geschichtlichen Entwicklung, die in ihm ihren Höhepunkt erreicht. Aber abgesehen von dieser bestimmten Gestalt des Offenbarungsglaubens läßt sich im Gottesglauben und in der Gotteserkenntniß niemals von der Offenbarung abstrahiren. Denn wenn doch Gott selbst unsichtbar ist, nicht mit Händen zu greifen, wohnend in einem Licht, da Niemand zukommen kann, so muß er irgendwie durch Offenbarung für uns faßbar und erkennbar werden. Das behaupten heißt nichts anderes als sagen, daß es Erkenntniß nur giebt, indem irgend etwas, ein Objekt vorhanden ist und erkannt wird. Gesetzt daher, einer wollte, indem er den christlichen Offenbarungsglauben ablehnte, behaupten, die Erkenntniß Gottes sei vielmehr aus der Betrachtung der Natur oder aus dem Gewissen oder aus den überschwänglichen Erfahrungen der einzelnen Seele zu schöpfen, so würde er damit nur sagen, daß er in dem allem, dem einen oder anderen dieser Momente, die eigentliche Offenbarung Gottes finde oder suche. Dem Grundsatz selbst aber, daß Gott nur aus seiner Offenbarung erkannt werden kann, aus ihr erkannt werden muß, würde auch ein solcher nicht entfliehen. Er ist eben unentfliehbar, ein nothwendiges Gesetz aller Gotteserkenntniß und vollends der Erkenntniß, die aus dem Glauben stammt.

Oder nehmen wir einmal an, es wäre ein Mensch auf welchem Weg immer Gottes innerlich gewiß geworden, und es gälte von ihm alles, was eben entwickelt worden, er hätte in Gott sein höchstes Gut gefunden und in ihm die eigentliche Macht über alles wirkliche erkannt, von Offenbarung aber wüßte er nichts. Ja, so müßte er sich aufmachen, die Offenbarung Gottes zu suchen, und wenn er sie nicht fände, so würde er in seiner Gewißheit wankend werden — oder anders genommen, er müßte sich von selbst darauf besinnen, daß das, worauf sich seine Gewißheit stützt, ihm eben damit als Offenbarung gälte, und wenn es dieses Gewicht nicht zu tragen vermöchte, so würde der Zweifel für ihn beginnen. D. h. wenn einer Gottes gewiß geworden wäre unabhängig von einer gegebenen Offenbarung, so ergäbe sich für ihn das Postulat einer entsprechenden Gottesoffenbarung. Nun giebt es aber Niemanden, dem es so erginge. Es ist eine

Abstraktion bloß, in der wir uns bewegt. Wer an Gott glaubt und im Glauben Gott erkennen lernt, der kommt nicht anders dazu, als daß er mit einer Offenbarung Gottes bekannt und durch sie auf diesen Weg geführt wird. Deßhalb ist die Abstraktion aber nicht überflüssig. Sie macht um so deutlicher, worauf es ankommt, dies nämlich, wie innerlich und nothwendig die Beziehung auf Offenbarung zum Glauben und zur Gotteserkenntniß gehört.

Den christlichen Glauben haben wir bei alle dem im Auge gehabt. Auf ihn bezieht sich, was gesagt worden ist. Den bestimmten Inhalt des christlichen Glaubens haben wir aber einstweilen außer Acht gelassen. Es that nicht noth, sofort hierauf einzugehen, weil es sich um lediglich formale Beziehungen handelte, die, so gewiß sie uns am christlichen Glauben gegeben sind und verständlich werden, doch vielfach auch da zutreffen, wo man diesen in seiner bestimmten charakteristischen Form nicht als die Wahrheit erkennt, außer und neben der es keine andere giebt. Jetzt aber müssen wir einen Blick auf die besondere Art des christlichen Glaubens werfen, weil es nur so gelingen kann, klar zu machen, daß die in dieser Weise begründete Glaubenserkenntniß eine in ihrer Art vollständige, mit allem Reichthum der Erkenntniß erfüllte ist.

Und da wird es nun keinen Widerspruch finden, wenn ich sage, die enge Verbindung mit dem sittlichen Leben gebe der christlichen Religion und dem christlichen Glauben das besondere Gepräge. Genauer noch muß es heißen: das Sittliche wird hier in den höchsten Gedanken selbst, in den Gottesgedanken aufgenommen, so daß es auch für die Gotteserkenntniß bestimmend wird. Und zwar kommt Gott da in Betracht, sofern er das höchste Gut für den Glauben oder den Gläubigen ist. An dieser Beziehung hängt überhaupt die nähere Bestimmung des Glaubens, der Gottesidee und Gotteserkenntniß. Die andere Beziehung, daß er die unbedingte Macht über alles wirkliche ist, bleibt an und für sich inhaltlos und leer. Sie läßt sich noch mit dem verschiedensten Inhalt verbunden denken. Für den Christen ist die Erkenntniß der unbedingten Macht Gottes immer nur wirklich und immer

nur werthvoll im Zusammenhang mit dem anderen, was als Inhalt seines Willens und darum als sein eigenes ewiges Wesen erkannt wird. Diese Erkenntniß erwächst aber eben an der Beziehung Gottes zu uns, daß wir in ihm unser höchstes Gut finden und erreichen. Und in diesen Gedanken, in den vom höchsten Gut und damit von Gott selbst ist im Zusammenhang der christlichen Religion das Sittliche aufgenommen. Nicht wird überhaupt großer Werth auf das sittlich gute Handeln gelegt, dieses etwa als die unerläßliche Bedingung der Seligkeit eingeschärft, sondern ein solches Handeln wird selbst als Moment der Seligkeit erkannt, das innerlich nothwendige, das in Gottes eigenem ewigen Wesen begründete Mittel, um zu ihm zu kommen und an seinem Geist und Leben Theil zu gewinnen. Und darin liegt dann auch, von welcher Bedeutung dies für die Gotteserkenntniß ist oder wird: Gott wird erkannt als der heilige Gott, als der, in dessen Willen nicht bloß, sondern in dessen Wesen der Quell aller sittlichen Ordnung liegt. Das alles folgt nothwendig, sobald, wie es das Evangelium fordert, das Sittliche in den höchsten und leitenden Gedanken selber, in den Gedanken vom höchsten Gut aufgenommen wird. Kein christlicher Glaubenssatz, der nicht davon berührt würde, und der nicht, richtig gefaßt, hierfür Zeugniß ablegte!

Das im einzelnen durchzugehen und auszuführen ist hier nicht der Ort. Nur eines will ich erwähnen, das in der Mitte aller christlichen Verkündigung und Lehre liegt: das Heil, welches Gott durch Jesus Christus den Menschen geschenkt hat. Es besteht in der Rechtfertigung, in der Vergebung der Sünden, in Leben und Seligkeit, wie sie darin beschlossen sind. Vorausgesetzt wird also, daß diese Vergebung zu erlangen das wichtigste Lebensinteresse des Menschen ist, daß er das Schuldgefühl als die drückendste Fessel empfindet, als die ärgste Hemmung des eigenen Lebens erfährt. Deßhalb verhält es sich so, weil die Schuld von Gott trennt, und in Gott allein Leben und Seligkeit gegeben ist. Aber dieser Zusammenhang darf nicht als ein äußerlicher verstanden werden und ist in der evangelischen Kirche niemals so verstanden worden. Die Schuld trennt innerlich von Gott, das macht

ihre Laſt ſo groß und ſchwer. Die Vergebung der Sünden führt zum Frieden mit Gott und zur Theilnahme an ſeinem Geiſt und Leben. Darum iſt, wo Vergebung der Sünden iſt, auch Leben und Seligkeit. Oder anders gewandt: nennen wir das Heil, welches dem Glauben durch Jeſus Chriſtus geſchenkt wird, vor allem die Rechtfertigung oder Sündenvergebung, ſo ſagen wir damit gerade aufs deutlichſte, daß wir kein anderes Leben in Gott kennen als ein ſolches, welches ein Leben im Guten iſt. Dieſe enge Verbindung von Religion und Sittlichkeit, welche das Chriſtenthum charakteriſirt, welcher zu Folge wir das Gute nur kennen als etwas, was zum Leben in Gott gehört, und kein Leben in Gott, welches nicht die innere Aufgeſchloſſenheit für das Gute und das Trachten nach ſeiner Verwirklichung einſchließt — ſie wird durch nichts ſo ſcharf und charakteriſtiſch ausgedrückt, wie durch die betonte Voranſtellung der Rechtfertigung und Sündenvergebung. Gerade weil wir das Gute in dieſer inneren und nothwendigen Beziehung zum Höchſten, zu Gott ſelbſt erkennen gelernt, gerade deßhalb wiſſen wir nichts von guten Werken als einer vorangehenden (und darum äußerlichen) Bedingung des Heils, gerade deßhalb kennen wir wahrhaft gute Werke nur als Frucht des Glaubens, als Aeußerungen des in der Welt beginnenden ewigen Lebens ſelbſt. Das Palladium der evangeliſchen Kirche, von allen als ſolches erkannt und anerkannt, der Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben, macht wie nichts anderes deutlich, wie eng im Chriſtenthum zuſammenhängt, was wir in abſtrakter, ſondernder Rede als Religion und Sittlichkeit unterſcheiden, ja daß beides hier zuſammenfällt, daß das andere Gebot der Nächſtenliebe mit dem größeſten Gebot der Gottesliebe identiſch iſt.

Aber nicht auf das einzelne ſollte eingegangen werden. Auch vom Heil und ſeiner Art iſt nur geredet worden, weil es beſonders deutlich macht, was hier nun weiter hervorzuheben iſt. Dies nämlich, daß es ſich im Chriſtenthum ſtets um Wahrheiten handelt, welche in die innere Gewißheit des eigenen Lebens aufgenommen werden können. Oder richtiger noch: ſie ſind für den Menſchen nur dadurch Wahrheit, daß er, ſie bedeuten nur dann etwas für

ihn, wenn er sie in diese innere Gewißheit aufgenommen hat: einen anderen Weg giebt es gar nicht. Es hat also mit der Erkenntniß des Glaubens und ihrer Gewißheit, mit deren innerer Begründung in der That die hier aufgezeigte Bewandtniß. Wir sind nicht bloß von dieser inneren Gewißheit als der elementaren Grundlage ausgegangen, davon, daß sie sich in der geschichtlichen Erziehung zum Bewußtsein geistigen Personlebens gestaltet, sondern auch, was sich daran angeschlossen hat, hat dem Ausgangspunkt entsprochen. Reden wir von christlicher Heilserfahrung, so hat das keinen anderen Sinn und kann keinen anderen Sinn haben als den, daß der Mensch, der sie besitzt, so geführt worden ist und sich so entwickelt hat, daß die Heilsgedanken Gottes, wie sie durch Jesus Christus offenbar geworden, ihm mit seinem eigenen Leben und dem Bewußtsein darum verwoben sind. Reden wir von christlicher Gewißheit, so bedeutet es nichts anderes, als daß der Christ diese Wahrheiten in die innere Gewißheit des eigenen Lebens aufgenommen hat. Und in dieser Erfahrung, in dieser Gewißheit ist ihm dann eine wirkliche und umfassende Erkenntniß gegeben. Denn die Gottesidee ist das zusammenhaltende Band aller dieser Ideen, Gedanken, Wahrheiten, die eine solche Bedeutung für sein inneres Leben gewonnen haben. Dies, daß er Gottes gewiß geworden, ist die Grundlage, auf der alle seine Gewißheit ruht, die Quelle, aus der sie entspringt. Gott aber ist das Absolute. Man kann die Gottesidee nicht in den Zusammenhang des eigenen Lebens aufgenommen haben, man kann Gottes nicht innerlich gewiß sein, ohne sich darin und damit einer höchsten, das ganze umfassenden Erkenntniß bewußt zu sein.

Andererseits bezieht sich die Erkenntniß des Glaubens und ihre Gewißheit in allen ihren Sätzen auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. An ihr wird der Glaube der heiligen Liebe Gottes gewiß, welche die Sünde vergiebt und zur Seligkeit führt. Zwar wird für den Frommen die ganze Welt zur Offenbarung Gottes, irgendwie enthält alles Wirkliche eine Beziehung zu Gott und einen Hinweis auf ihn, auf seinen Willen und sein Wesen. Aber die sonderliche Offenbarung Gottes in der Geschichte ist und bleibt das eigentliche Objekt des Glaubens. Denn so muß es

heißen: die Offenbarung *iſt ſelbſt* das Objekt des Glaubens und ſeiner Erkenntniß. Sie theilt nicht bloß eine Erkenntniß, eine Wahrheit mit und kann dann ohne Schaden für die Erkenntniß vergeſſen werden, ſondern ſie iſt die Art und Weiſe, wie hier das Objekt der Erkenntniß gegeben iſt und allein gegeben ſein kann. Ich erinnere an das, was vorhin über das Geſetz aller Gotteserkenntniß geſagt ward. Es kommt hinzu, daß der Glaube nur in dem wirklich iſt, in welchem er ſich täglich erneuert. Er kann ſich aber nur erneuern, indem er Gott immer wieder findet und ſucht in ſeiner Offenbarung. Daſſelbe gilt dann von der Erkenntniß, die der Glaube hat und beſitzt. Sie iſt niemals etwas, was man ſchwarz auf weiß beſitzt und fertig aufſpeichern kann, unverändert für alle Zeiten zu beliebigem Gebrauch. Sie iſt nur da wirklich vorhanden, wo ſie ſich durch den Glauben täglich erneuert. Und deßhalb kann in ihr von der Offenbarung, auf welche der Glaube ſich bezieht, niemals Umgang genommen werden.

Daß aber dieſe Offenbarung eine geſchichtliche Größe iſt, hat nichts verwunderliches. Es hängt vielmehr mit der ganzen Art, wie unſer höheres Geiſtesleben, namentlich das ſittliche und religiöſe, zu Stande kommt, aufs innigſte zuſammen und iſt darin aufs beſte begründet. Kaum ein anderes Wort iſt ſo unwahr wie das bekannte Wort von den ewigen Vernunftwahrheiten und den zufälligen Geſchichtswahrheiten. Es handelt ſich im Glauben nicht um ſogenannte ewige Vernunftwahrheiten (was es mit ihnen auf ſich hat, möge hier unerörtert bleiben), ſondern darum, wie wir Menſchen zur Erkenntniß des ewigen und lebendigen Gottes kommen. Dazu, ja ſelbſt zu einer Ahnung ſeines Weſens und Willens, gelangen wir aber nur durch die geſchichtliche Erziehung. Und unter den geſchichtlichen Mächten, die ſie üben, iſt das Evangelium, iſt das Wort Gottes, welches Jeſus Chriſtus zum Inhalt hat, die Ausſchlag gebende, die wichtigſte. Unterſuchen wir aber den inneren Zuſammenhang, ſo finden wir, daß wir im Glauben und ſeiner Erkenntniß von dieſer geſchichtlichen Größe gar nicht abſtrahiren können. Es thun heißt dem *chriſtlichen* Glauben ſein Objekt entziehen. Und allgemein genommen bedeutet es nichts

anderes, als daß wir an der sich selbst beglaubigenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus vorübergehen, um seine Spuren in der von Sünde befleckten Menschenwelt oder gar nur in der Naturwelt zu suchen. Denn ohne Offenbarung giebt es für uns Menschen keine Gotteserkenntniß. Also wir verachten in diesem Fall das höhere, um uns an dem niederen genügen zu lassen. Und so finden wir denn einen Gott, den wir zu uns herabziehen, anstatt des lebendigen Gottes, der uns zu sich erhebt. Das thut der christliche Glaube nicht. Er sucht und findet Gott, wo er gefunden sein will, in der besonderen geschichtlichen Offenbarung, in Jesus Christus. Und damit thut er nicht etwas, was gegen die Vernunft ist, sondern etwas, was ihr aufs beste entspricht.

Das ist also der christliche Glaube, und das hat es mit der Erkenntniß des Glaubens auf sich. Sie fließt aus der inneren Gewißheit des eigenen Lebens, daraus, daß der Gläubige Gottes so gewiß wird wie des eigenen Lebens, und damit aller Erkenntniß, die mit dieser Erkenntniß Gottes gegeben ist. Wie es aber die geschichtliche Umgebung und Erziehung ist, in welcher und durch welche das innere Leben eine solche Gestalt gewinnt, so ist es die geschichtliche Gottesoffenbarung, die der Erkenntniß des Glaubens das Objekt giebt oder bietet. Sie kommt also zu Stande als eine innere Gewißheit in der Beziehung auf diese Offenbarung. Und dadurch unterscheidet sie sich von aller übrigen theoretischen Erkenntniß, die auf dem Zwang der Thatsachen, beziehungsweise der logischen und mathematischen Bearbeitung der Erfahrung beruht, in welcher wir den Zwang der Thatsachen erfahren. Sie steht in anderen inneren Beziehungen als sonst das theoretische Erkennen. Ihre Wahrheit beruht darauf, daß sie in diesen inneren Beziehungen erfaßt und angeeignet werde. Ihre überzeugende Kraft kann sie nur da entfalten und behaupten, wo diese inneren Beziehungen erzeugt werden. Losgelöst davon ist sie ein Produkt der Einbildungskraft ohne Wurzeln und ohne Kraft.

Und nun ist die Frage die, wie sich die Dogmatik zu dieser Erkenntniß des Glaubens zu verhalten, welche Aufgabe sie mit Bezug darauf zu lösen hat. Denn daß der Dogmatik irgendwie in dieser Erkenntniß ihr Objekt gegeben ist, braucht nicht erst dargethan zu

werden. Es liegt in der Natur der Sache, und Niemand bezweifelt es. Aber ehe ich dazu übergehe, ein Wort noch über eine Aeußerlichkeit, die nicht ganz übergangen werden darf.

Ich habe in diesem Versuch, die Erkenntniß des Glaubens ihrer Art und ihrem Zustandekommen nach zu beschreiben, den Ausdruck „Werthurtheil" vermieden, obwohl ich früher die Glaubenssätze (in denen die Erkenntniß des Glaubens gegeben ist) so charakterisirt habe: es sind theoretische Urtheile, die sich auf eine Werthbeurtheilung gründen, die man sich daher nicht aneignen kann, ohne auf diese zu Grunde liegende Werthbeurtheilung einzutreten. Es ist das nicht geschehen, weil ich etwa diese Formulirung jetzt nicht mehr für zutreffend hielte. Ich bin nach wie vor der Meinung, daß der Thatbestand mittelst des Terminus „Werthurtheil" am objektivsten und präcisesten ausgedrückt wird. Dem kundigen Leser wird auch nicht entgehen, daß, was hier entwickelt worden, sachlich mit jener anderen Definition zusammentrifft. Ich finde aber, daß sich an den Terminus „Werthurtheil" vielfach Mißverständnisse knüpfen, und habe deßhalb hier von dessen Gebrauch Umgang genommen. Es kann der Sache nur dienen, wenn sich darin zeigt, wie wenig die Darstellung des thatsächlichen Sachverhalts, um den es sich handelt, an ein solches Wort gebunden ist.

2.

Daß der Glaube selbst ein Erkennen enthält und zwar ein Erkennen von eigenthümlicher Art, ist eine Thatsache, die unter uns so ziemlich von allen anerkannt wird. Der Hinweis darauf hat den Ausgangspunkt der Erörterung hier gebildet. Was nun bisher dargelegt wurde, hat nichts anderes als eine nähere Bestimmung und genauere Beschreibung dieses allgemein anerkannten Sachverhalts sein wollen. Große Differenzen werden auch darüber kaum bestehen. Irgendwie so oder ähnlich würde wohl mancher den inneren Zusammenhang entwickeln, wenn er sich die Aufgabe stellte und so eingehend davon zu reden für der Mühe werth hielte. Sobald es sich aber um die weitere Frage handelt, wie sich die Dogmatik zu dieser Glaubenserkenntniß zu verhalten hat,

gehen die Meinungen weit aus einander. Eine Anſicht darüber zu äußern, zu begründen, namentlich auch abweichenden Anſchauungen gegenüber zu vertheidigen iſt das zweite, was ich verſuchen möchte.

Allererſt aber wird die Frage ſelbſt etwas näher präciſirt werden müſſen. Der Glaube enthält ein Erkennen, ein eigenthümliches, eigenartiges, in beſtimmten inneren Beziehungen ſtehendes. Wiederum die Dogmatik iſt in ihrer Art ein Erkennen und erſtrebt ein ſolches. Und zwar handelt es ſich in ihr um *wiſſenſchaftliches* Erkennen, ſie iſt ein Theil der theologiſchen Wiſſenſchaft; mag immer der Gegenſtand hier eine Beſonderung der wiſſenſchaftlichen Aufgabe mit ſich bringen, hier wie in allen Wiſſenſchaften, ſo hat ſie ſich doch im allgemeinen nach dem zu richten, was in der Wiſſenſchaft gilt — auch darüber beſteht kein Streit. Und nun iſt die Frage die, *wie ſich beiderlei Erkennen zu einander verhält*, jenes im Glauben enthaltene, welches unter ſeinen eigenthümlichen Bedingungen ſteht, und dieſes in der Dogmatik erſtrebte, welches ſich nach den Regeln der Wiſſenſchaft richtet.

Auf den erſten Blick möchte die Frage ſehr einfach und die Entſcheidung ſehr leicht zu ſein ſcheinen. Man wird ſagen: beide verhalten ſich zu einander wie auch ſonſt die Wiſſenſchaft und das gewöhnliche Erkennen. Es handelt ſich ſtets in jener um eine Erweiterung und Vervollkommnung von dieſem. So auch hier. Was zunächſt der Glaube erkennt in ſeiner Art, eine Erkenntniß, die allen gläubigen Chriſten gemein iſt, das verſucht nun die Dogmatik in ihrer Art zu erkennen, mit der Genauigkeit, Vollſtändigkeit, überhaupt der Vollkommenheit, welche die Wiſſenſchaft erſtrebt, und die ihr geziemt. Allein, es bedarf nur einer geringen Ueberlegung, um einzuſehen, daß dieſe Auskunft hier nicht ohne weiteres zutrifft. Und zwar deßhalb nicht, weil die beiden Größen einander nicht innerlich gleich oder verwandt ſind. Es iſt jedesmal ein Erkennen anderer Art. Denn die Wiſſenſchaft iſt objektives Erkennen, ein gegebenes Gebiet des wirklichen zu erforſchen und ſo genau wie möglich darzuſtellen iſt ihre Aufgabe und ihr Zweck, der Glaube dagegen iſt eine innere, mit dem eigenen perſönlichen Leben verflochtene Gewißheit, und ſeine Erkenntniß

iſt gerade hieran geknüpft, verliert in der Loslöſung hiervon ihren eigenthümlichen Werth und Charakter. Ohne weiteres läßt ſich daher das Verhältniß beider zu einander, der Uebergang vom einen zum anderen nicht ſo beſtimmen, wie es nach allgemeinen Analogien eben verſucht wurde. Und eben daraus, daß das nicht möglich iſt, erwächſt die Frage, mit der wir es jetzt zu thun haben.

Nun bleibt einſtweilen vorbehalten, ob nicht doch ein Ausgleich in der eben erwähnten Weiſe möglich iſt. Es ließe ſich ja ein Uebergang vom einen zum anderen denken, der unter beſonderer Berückſichtigung des vorliegenden Sachverhalts gemacht würde und in der Dogmatik beides, den Charakter der Glaubenserkenntniß und die wiſſenſchaftliche Haltung, zu vereinigen geſtattete. Man darf wohl ſagen, daß es etwas derartiges iſt, was den meiſten vorſchwebt, ſo wenig auch die hier aufgeworfene Frage diskutirt zu werden pflegt. Gerade daß ſie gewöhnlich nicht diskutirt wird, beweiſt, daß man keine beſondere Schwierigkeit in einer ſolchen Anwendung der Regel auf den vorliegenden Fall zu finden meint. Aber wie es ſich nun mit dieſer Möglichkeit und ihrer Durchführung verhält, bleibt hier einſtweilen außer Betracht. Wir kommen weiter unten darauf zurück. Ein anderes iſt vorher zu ſagen. Dies nämlich, daß, wie immer es ſich mit einer ſolchen Möglichkeit verhalten mag, es jedenfalls die erſte, nächſte, unerläßliche Aufgabe der Dogmatik iſt, einfach die Glaubenserkenntniß ſelbſt darzuſtellen, alſo nicht von vornherein eine wiſſenſchaftliche Bearbeitung oder Vervollkommnung derſelben zu verſuchen, ſondern allererſt dieſe eigenthümliche Erkenntniß in den Beziehungen, in denen ſie ſteht, in der Art, wie ſie nach den ihr immanenten Geſetzen verläuft, mit wiſſenſchaftlicher Genauigkeit zur Darſtellung zu bringen. Mit anderen Worten: was die Dogmatik gewöhnlich erſtrebt, iſt eine allerdings aus dem Glauben erwachſende, aber nun in ihrer Art wiſſenſchaftliche Erkenntniß Gottes, der Welt, der Perſon Jeſu Chriſti, kurz der Objekte des Glaubens; ob es etwas wie das giebt oder ob es erſtrebt werden ſoll, bleibt zunächſt dahingeſtellt; behauptet wird, daß es jedenfalls vorher etwas anderes überaus wichtiges zu thun giebt, nämlich eine wiſſenſchaftlich genaue Darſtellung der Glaubens*erkenntniß*. Da iſt

also diese Erkenntniß selber das Objekt der wissenschaftlichen Bemühung, wie sie es sein kann, da sie eine gegebene Größe ist, jedem, der den Glauben theilt, durch innere Erfahrung und geschichtliche Kunde zugänglich. In keiner Weise aber handelt es sich da um wissenschaftliche Erkenntniß Gottes, der Welt, kurz der Objekte des Glaubens. Wiederum ist das bei Lösung dieser Aufgabe vom Dogmatiker zu übende Erkennen nicht etwas der Glaubenserkenntniß analoges oder verwandtes. Der Glaube ist nur die Voraussetzung, weil er Objekt der Darstellung ist, die Aufgabe selbst ist eine rein objektive, verstandesmäßige, schlecht und recht die Darstellung und Beschreibung einer gegebenen Größe, welche Größe in diesem Fall eine eigenthümliche Erkenntniß ist, die die christliche Gemeinde in ihrem Glauben zu besitzen sich bewußt ist.

Ausdrücklich hebe ich hervor, daß ich hier gar keinen Werth darauf lege, diese Aufgabe speziell der Dogmatik zuzuweisen. Meiner Gesammtanschauung entspricht es, das zu thun, und dadurch ist die Ausdrucksweise bestimmt. Wollte aber einer sagen, das eben beschriebene sei eine Aufgabe der systematischen Theologie, welche der eigentlichen Dogmatik vorausgehe, man müsse mit Frank ein solches System der Gewißheit vorausschicken, welches die Glaubenserkenntniß in ihrer eigenthümlichen Art und Gewißheit zur Darstellung bringe, und dann habe das dogmatische System, das System der Wahrheit zu folgen, welches nun auf Grund der Glaubenserkenntniß die objektive wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubensobjekte versuche, so hätte ich vorerst gar nichts einzuwenden. Wie es sich mit einer solchen objektiven Erkenntniß der Glaubensobjekte verhält, soll erst weiter unten erwogen werden. Worauf es mir hier zunächst ankommt, ist lediglich dies, daß es eine unabweisbare Aufgabe der evangelischen Theologie ist, allererst diese Glaubenserkenntniß darzustellen. Wer das anerkennt, sie aber nicht als dogmatische bezeichnen will, mag im folgenden „systematische Theologie" lesen, wo ich „Dogmatik" schreibe. Eine sachliche Differenz ist das zunächst nicht.

Für die Sache berufe ich mich auf das, was mehrfach als ein allgemein anerkanntes genannt werden durfte. Der Glaube

ſelbſt iſt Erkennen, wirkliches, in ſeiner Art vollſtändiges Erkennen, allerdings unter anderen inneren Bedingungen ſtehend, als die theoretiſche Erkenntniß der Dinge ſonſt, aber nichtsdeſtoweniger wirkliches Erkennen. Das muß in der nachdrücklichſten Weiſe betont werden. Gerade hier ſetzt Irrthum und Mißverſtändniß ſo leicht, ſo vielfach ein. Es haftet dem Begriff des Glaubens auch unter uns immer noch etwas davon an, daß er für ein Kennen bloß und Anerkennen auf Autorität hin genommen wird, aber nicht für eigentliche und wirkliche Erkenntniß. Dann ſcheint der Glaube freilich etwas der Ergänzung und Vervollkommnung bedürftiges zu ſein, etwas, was gar nicht für ſich Berückſichtigung verdient, woraus erſt etwas wird, wenn nun die Gnoſis hinzukommt, die aus dieſen ſchwachen Anfängen und Anſätzen eine wirkliche Erkenntniß macht. Aber das eben iſt falſch. Der Glaube ſelbſt iſt wirkliches Erkennen. In thesi erkennt das auf evangeliſchem Boden ein jeder an. Und oben iſt ausführlich gezeigt worden, daß es ſich in Wahrheit ſo verhält, und wie dieſes Erkennen zu Stande kommt.

Weiter aber iſt der Glaube ein in ſeiner Art vollſtändiges Erkennen. Gewiß hat er ſeine Grenzen, über die er nicht hinauskommt. Das gilt von jeder Erkenntniß. Und in der Regel ſteht es ſo, daß man, wenn dieſe Grenzen überſchritten werden, nicht eine wirkliche Erweiterung der Erkenntniß, ſondern Einbildung und Willkür erreicht. Vielleicht verhält es ſich auch mit dem Glauben ſo. Aber einerlei, jedenfalls iſt er innerhalb ſeiner Grenzen ein vollſtändiges Erkennen. Der Chriſt hat auf alle Fälle genug daran, mögen ſich denn auch dem Theologen weitere Geheimniſſe erſchließen. Der Glaube und ſeine Erkenntniß iſt das nothwendige. Denn der Glaube und nicht das Wiſſen macht ſelig.

Endlich ſchließt der Glaube eine reiche Fülle der Erkenntniß ein, nicht ſchwache und dürftige Anfänge bloß. Im Glauben erkenne ich Gott, was er iſt und was er will. Der Glaube deutet mir die Welt, ihr Daſein und ihren Zweck, den letzten Sinn aller Dinge und die eigentlich wirkende Macht, die alles trägt, bewegt und regiert. Im Glauben lerne ich mich ſelbſt und die menſchlichen Dinge recht beurtheilen und verſtehen, er ſtellt mich auf die

höchste Warte und zeigt mir das alles im rechten Licht. Im Glauben weiß ich vom Heil, das Gott den Menschen beschieden, was es ist und wie es erlangt wird. Der Glaube erfüllt mich mit der Hoffnung auf eine endliche Vollendung aller Dinge, die ich nicht beschreiben, von der ich aber sagen kann, daß sie wie Anfang und Mitte der Geschichte ihr Prinzip in Jesus Christus hat. Und diese reiche Fülle der Erkenntniß beschließt der Glaube nicht als ein ungeordnetes Chaos. Sie ist durchaus geordnet. Eben in dem, was die Eigenthümlichkeit des Glaubens ausmacht, in der inneren Gewißheit, auf der sie beruht, liegt das Prinzip einer vollkommenen Sachordnung, sie ist, wenn man will, ein System und nicht ein Haufe von Sätzen, wovon man willkürlich abnehmen oder dazu thun kann. Auch sind die einzelnen Sätze dieser Erkenntniß deutlich und vollkommen bestimmt. Es ist die Natur des Glaubens selber, welche das Schema dafür bietet. Und es ist die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, aus welcher der Inhalt stammt.

Hat es nun aber mit der Erkenntniß des Glaubens eine solche Bewandtniß, dann ist der Schluß bündig, daß es jedenfalls die erste und wichtigste Aufgabe der Dogmatik ist, diese Erkenntniß zu entwickeln und darzustellen. Denn es steht auf der anderen Seite keineswegs so, daß das überflüssig wäre, weil ja der Glaube jedermanns Ding ist und seine Erkenntniß schon aus dem populären Unterricht bekannt. Ganz abgesehen davon, wie die Dinge in dieser Beziehung heute stehen — es ist und bleibt das eine wissenschaftliche Aufgabe im strengen Sinn des Worts, deren Lösung die höchsten Anforderungen an das wissenschaftliche Subjekt stellt. Der Glaube ist nirgends in seiner Vollkommenheit empirisch wirklich, auch nach Seiten der in ihm enthaltenen Erkenntniß nicht. Es bedarf der bestimmten Absicht und bewußten Aufmerksamkeit, um die Erkenntniß in der Gemeinde lauter und rein zu bewahren. Genau und sorgfältig aber, mit voller Kenntniß des geistigen Lebens, mit sicherem Blick für das wesentliche und unwesentliche, mit ausreichender geschichtlicher Kenntniß der Schrift und kirchlichen Entwicklung, bei alledem aber so einfach, klar und schlicht wie möglich die Erkenntniß des Glaubens darzustellen ist

eine wiſſenſchaftliche Aufgabe erſten Ranges. Immer wieder Hand daran zu legen iſt dringend geboten. Darin vor allem faßt ſich zuſammen und ſpitzt ſich zu, was die Theologie der Kirche praktiſch zu leiſten hat. Im Abſehen darauf wird das theologiſche Studium überhaupt getrieben, ſofern es einen Zweck außer ſich hat. Und was einer in dieſer Beziehung gewonnen und ſich wirklich zu eigen gemacht hat, das wird ihm auf allen Gebieten ſeines Studiums der Maaßſtab des Urtheils, welches mehr bedeutet als die bloße geſchichtliche Kunde. Mag denn, was ſo dargeſtellt wird, eine ideale Größe ſein, der „Glaube überhaupt", der Glaube wie er ſein ſoll, zu entbehren iſt die Darſtellung nicht, ſo lange das Chriſtenthum eine lebendige Macht der Geſchichte und die Kirche ein wirkſamer Faktor in unſerem öffentlichen Leben bleibt. Und nur die Wiſſenſchaft kann das damit geforderte leiſten. Kein Zweifel daher, daß es ſich nach allen Seiten hin rechtfertigen läßt, dies als die nächſte und wichtigſte Aufgabe der Dogmatik zu bezeichnen.

Schleiermacher iſt der erſte geweſen, der dieſe Aufgabe erkannt und geſtellt hat. Er hat dadurch zum Aufblühen gebracht, was als ein Keim in der Reformation Luther's von Anfang an gegeben, durch die Ungunſt der Zeiten aber an der Entwicklung gehindert worden war. Und durch den Einfluß Schleiermacher's iſt die allgemeine Aufmerkſamkeit darauf gerichtet worden, iſt die Betonung des Glaubens und ſeiner Bedeutung für die Erkenntniß ein allgemeines Element unſerer evangeliſchen Theologie geworden. Nur faßt man es in der Regel ſo, daß dem Glauben die Bedeutung beigelegt wird, dem Subjekt das Objekt zu vermitteln und es ſeiner Wirklichkeit zu verſichern — wie die ſinnliche Wahrnehmung auf ihrem Gebiet es thut — daß es dann aber als die wiſſenſchaftliche Aufgabe gedacht wird, dieſe Wirklichkeit zu erkennen und zu begreifen. Und damit wird nun freilich der Abſicht Schleiermacher's, dem, was ihm vorſchwebte, nicht entſprochen. Er wollte das Gebiet des Glaubens als ein eigenthümliches Erkenntnißgebiet für ſich gefaßt und behauptet wiſſen. Die Regelung der religiöſen Mittheilung d. h. von Predigt und Unterricht erſchien ihm als eigentlicher und weſentlicher Zweck der Glaubenslehre oder Dogmatik.

Man wird aber ſagen müſſen, daß vor allem die Irrthümer Schleiermacher's ſelbſt die Verwirklichung ſeiner Abſichten gehindert haben. Namentlich ein doppeltes kommt in Betracht, was unter ſich wieder zuſammenhängt. Erſtlich verkannte er, daß der Glaube ſelbſt wirkliches Erkennen iſt. Er hielt ſtatt deſſen die Glaubensſätze für Auffaſſungen frommer Gemüthszuſtände, in der Rede dargeſtellt — was der thatſächlichen Wirklichkeit widerſpricht, ſich namentlich nicht mit dem Chriſtenthum reimt und daher auch von ihm ſelbſt nicht hat durchgeführt werden können. Sodann aber kam in ſeiner Auffaſſung die grundlegende Bedeutung der Offenbarung für alles, was Religion und Glaube heißt, nicht zu ihrem Recht. Beides hängt unter ſich zuſammen. Denn eben in der Beziehung auf Offenbarung erweiſt ſich der Glaube als wirkliches, Himmel und Erde umſpannendes Erkennen, als etwas, was nicht bloß um der inneren perſönlichen Gewißheit willen vom Subjekt dafür gehalten wird, ſondern was das auch wirklich iſt. Stellt man nun dieſe Irrthümer richtig, dann ergiebt ſich die Möglichkeit, Schleiermacher's Abſicht durchzuführen. In der Weiſe nämlich, wie es eben als eine erſte und wichtigſte Aufgabe der Dogmatik geſchildert wurde, daß ſie die Erkenntniß des Glaubens darzuſtellen und zu entwickeln hat, ohne aus dem ihren etwas dazu zu thun, auf nichts anderes bedacht als darauf, dieſe Erkenntniß genau und ſorgfältig darzulegen. Und nach meiner Auffaſſung iſt es eines der großen und weſentlichen Verdienſte Ritſchl's, daß er uns den Weg dazu gezeigt hat, unter Richtigſtellung der Irrthümer Schleiermacher's ſeine Abſicht aufzunehmen und wirklich durchzuführen.

Aber das Bewußtſein um dieſe Aufgabe iſt nicht auf engere Kreiſe in der Theologie beſchränkt. Auch anderwärts wird ſie anerkannt, iſt ſie ſchon vorher anerkannt worden, und haben Bemühungen um ihre Löſung ſtattgefunden. So hat Hofmann in ſeinem Schriftbeweis ein Syſtem, welches er als die Selbſtausſage des wiedergeborenen Chriſten angeſehen wiſſen will, an die Spitze des Werkes geſtellt, welches nun den Zweck verfolgt, einen umfaſſenden und organiſch zuſammenhängenden Schriftbeweis für dieſes Syſtem zu führen. Darin liegt ganz allgemein genommen

beides, daß der Glaube wirkliches Erkennen iſt, und daß er in der Beziehung auf die Offenbarung als ſolches erwieſen wird. Und wie Hofmann unter der Anregung Schleiermacher's ſtand, ſo kann es auch als ſeine Abſicht bezeichnet werden, in deſſen Sinn aber unter Richtigſtellung ſeiner Irrthümer die Glaubenslehre zu geſtalten. Allein, bei Hofmann iſt der Schriftbeweis ſelbſt die Hauptſache, ſeine Einwirkung hat ſich mehr auf das Gebiet der Schriftforſchung erſtreckt. Anders ſteht es bei Frank, deſſen Arbeit vorzüglich der ſyſtematiſchen Theologie als ſolcher gilt. Auch Frank hat aber in ſeinem „Syſtem der Gewißheit" die Aufgabe, von der wir hier reden, für die erſte und grundlegende der ſyſtematiſchen Theologie und deren Inangriffnahme in der evangeliſchen Kirche für unerläßlich erklärt. Wir können daher an ſeinem Verſuch nicht vorübergehen. Wir werden uns fragen müſſen, ob hier geleiſtet iſt, was wir fordern, ob es in dieſer Weiſe geleiſtet werden kann und ſoll.

Einige formale Punkte vorweg! Frank hält mit dem, was er im Syſtem der Gewißheit bietet, die dogmatiſche Aufgabe nicht für erledigt. Deren Bearbeitung denkt er als ein zweites darauf folgendes und hat ſie als ſolches im „Syſtem der chriſtlichen Wahrheit" vorgetragen. Aber darum werden wir uns für jetzt nicht weiter zu kümmern haben. Es handelt ſich für jetzt zunächſt um die Ausführung der Aufgabe, die wir der Dogmatik als die erſte und wichtigſte zuwieſen. Ob dann noch weiteres erforderlich iſt, und was es etwa für eine Bewandtniß damit hat, bleibt zunächſt außer Betracht. Ferner hat Frank's Syſtem der Gewißheit zugleich apologetiſche Tendenz. Seine Meinung iſt, daß der Chriſt ſich in der hier von ihm beſchriebenen Weiſe der Objekte ſeines Glaubens vergewiſſert, und daß er dann dadurch in den Stand geſetzt wird, die gegen das Chriſtenthum erhobenen Einwände richtig zu beurtheilen, nämlich zu verſtehen, wie natürlich ja nothwendig diejenigen zu ſolchen Einwänden kommen, welchen die eigenthümliche Erfahrung des Chriſten fremd geblieben, damit aber zugleich die Einwände ſelbſt in ihrer abſoluten Nichtigkeit zu erkennen. Allein, auch darauf gehen wir hier nicht ein. Jedenfalls iſt das eine Apologetik, welche ihre Stützen nicht außerhalb

des christlichen Glaubens selber sucht und diesen daher nicht fremden Instanzen unterordnet. Es gehört gerade zu den ausgesprochenen Tendenzen Frank's, der Apologetik eine solche unabhängige Gestalt zu geben und alles auszuschließen, was diese Unabhängigkeit beeinträchtigen könnte. Mithin ist auch gegen diese Art Apologetik aus allgemeinen Gründen nichts einzuwenden. Ob sie stichhaltig ist oder nicht, wird von dem abhängen, was es mit der Vergewisserung, wie sie hier beschrieben wird, auf sich hat, ist also eine sekundäre Frage. Wir haben es hier mit der Hauptsache selbst und allein mit dieser zu thun.

Unsere Frage muß aber lauten, ob uns denn hier eine Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß geboten wird, wie sie dem Glauben in der Beziehung auf die Offenbarung erwächst, dem gläubigen Subjekt so gewiß wie das eigene Leben. Denn darauf sind wir geführt worden, daß eine solche Darstellung nothwendig sei und allererst von der Dogmatik gefordert werden müsse. Fassen wir jedoch die Frage so, dann ergiebt sich die verneinende Antwort von selbst. Etwas derartiges bietet uns das System der Gewißheit nicht und will es auch gar nicht bieten. Statt dessen werden wir hier durch eine Kette scharfsinniger wissenschaftlicher Deduktionen darüber belehrt, wie die mit der Wiedergeburt als der eigentlichen Grundthatsache der christlichen Erfahrung verbundene Gewißheit sich innerlich nothwendig auf die Objekte des christlichen Glaubens erstreckt. Dieser Prozeß der Vergewisserung wird uns vorgeführt. Das ist aber ganz etwas anderes als eine Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß.

Ich knüpfe, um den Unterschied deutlicher zu machen, an das vorhin Gesagte an. Daß im Glauben selbst ein Erkennen liege, daß nun wieder die Dogmatik ein anders geartetes, ein objektives wissenschaftliches Erkennen einschließe, und daß die Frage die sei, wie sich beiderlei Erkennen zu einander verhalte, — davon sind wir in dieser Betrachtung ausgegangen. Wir erkannten aber, daß, alles weitere vorbehalten, der Glaube jedenfalls allererst selbst zu Worte kommen, seine Erkenntniß in ihren Beziehungen dargelegt werden müsse, und daß sich die wissenschaftliche Arbeit hierbei auf die Ueberwachung der Sorgfalt und Genauigkeit zu

beſchränken habe, mit der die Erkenntniß des Glaubens dargeſtellt werde. Ganz anders bei Frank! Hier redet nicht der Glaube, ſondern die wiſſenſchaftliche Reflexion. Sie ſetzt bei dem ein, was als das innerſte und gewiſſeſte bezeichnet werden kann, bei der Erfahrung der Wiedergeburt. Sie macht in objektiver Argumentation den ſachlichen Zuſammenhang klar, in welchem dieſes Erlebniß auf verſchiedene Weiſe mit den einzelnen Objekten des Glaubens ſteht. Dadurch will ſie ins Bewußtſein heben, was implicite in der Erfahrung jedes Chriſten liegt, daß ſich nämlich die Gewißheit des Chriſten auch auf dieſe Objekte erſtreckt. Das iſt alſo nicht eine objektive Darſtellung der chriſtlichen Glaubenserkenntniß. Das iſt eine Kette von wiſſenſchaftlichen Erörterungen über den Zuſammenhang der Glaubensobjekte mit der Grundthatſache der chriſtlichen Frömmigkeit oder Heilserfahrung.

Der Urſprung dieſer Wendung, welche die Aufgabe bei Frank erhalten hat, liegt, wenn ich recht ſehe, wieder bei Schleiermacher, ſo daß ſie aus deſſen Nachwirkungen erklärt werden kann. Dieſer erklärte nämlich, wie ſchon erwähnt, die Glaubensſätze für Auffaſſungen frommer Gemüthszuſtände, in der Rede dargeſtellt, und konnte das dann doch nicht durchführen. Es mußte irgendwie zur Geltung kommen, daß es ſich im Glauben nicht bloß um fromme Gemüthszuſtände und deren Auffaſſung, ſondern um wirkliche Erkenntniß handelt. Und es kam in der Weiſe zur Geltung, daß aus der Thatſache des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welches nach Schleiermacher's Lehre die Grundthatſache aller Religion und zugleich ein weſentliches Element der menſchlichen Natur iſt, Schlüſſe auf Gott und die Welt und ihr Verhältniß zu einander gezogen und alſo Sätze gewonnen werden, die in ihrer Art für Erkenntniß zu gelten haben. Der ganze erſte Theil der Glaubenslehre enthält eine Ableitung und Entwicklung ſolcher Sätze. Und es erhellt leicht, daß der Uebergang vom einen zum anderen unmerklich zu machen iſt. Man ſtellt in den Sätzen über Gott und Welt fromme Gemüthszuſtände dar, weil das die Art iſt, wie dieſe zur Erſcheinung kommen; — man leitet mittelſt objektiver Reflexionen aus der Grundthatſache des frommen Gefühls Sätze ab über Gott und die Welt, welche

irgendwie wirkliche Erkenntniß ſind, weil der Ausgangspunkt der Argumentation ein weſentliches Element der menſchlichen Natur, ja der Vollendungspunkt des geiſtigen Lebens iſt, die einzige Art und Weiſe, in der wir Menſchen Gott unmittelbar inne und gewiß werden; — beides geht in einander über, es iſt ein und daſſelbe, nur von verſchiedenen Seiten aufgefaßt.

Bei Frank fehlt nun gänzlich, was bei Schleiermacher den Ausgangspunkt bildet, die irrige Meinung, daß die Glaubensſätze Auffaſſungen frommer Gemüthszuſtände ſeien, in der Rede dargeſtellt. Wohl aber ſteht ſein Verfahren in Analogie zu dem, worauf es bei Schleiermacher hinausläuft: Reflexion über die Grundthatſache der chriſtlichen Frömmigkeit. Inſofern läßt ſich, meine ich, der Urſprung ſeiner Methode, die er im Syſtem der Gewißheit befolgt, aus den von Schleiermacher ausgegangenen Anregungen ableiten. Freilich iſt ſonſt der Unterſchied groß. Was hier zum Gegenſtand der Reflexion gemacht wird, iſt nicht ein aller Religion zu Grunde liegendes weſentliches Element der menſchlichen Natur, ſondern die Wiedergeburt, die konkrete Mitte der chriſtlichen Heilserfahrung. Auch leitet Frank in keiner Weiſe ſeine Sätze aus der Wiedergeburt ab, ſondern er nimmt den chriſtlichen Gemeindeglauben in der Form des Dogmas als gegeben an und zeigt, wie ſich die Vergewiſſerung von der inneren Gewißheit der Wiedergeburt aus auf die einzelnen Objekte dieſes Glaubens erſtreckt. Bei Schleiermacher dagegen kommt es ſo zu ſtehen, daß er zwar auch die Lehre als gegeben annimmt, daß ſie aber ſchließlich der Ausdruck der frommen Erfahrung iſt, und man annehmen muß, daß in ihr urſprünglich der Ausgangspunkt aller dieſer Sätze gelegen hat: ſie ſind daher als etwas daraus abzuleitendes gemeint, wenigſtens im erſten Theil verhält es ſich ſo; in der Lehre von der Gnade wird die ganze Anlage durch das geſchichtliche Element und deſſen Werthſchätzung im Chriſtenthum durchkreuzt, was uns hier nichts weiter angeht. Bei Frank fehlt die Fiktion einer möglichen Ableitung der Sätze aus der Thatſache der Wiedergeburt. Die Wiedergeburt iſt eine That Gottes durch Jeſus Chriſtus, hat alſo die geſchichtliche Gottesoffenbarung zur Vorausſetzung, und dem ent-

ſprechend ſetzt auch die Argumentation in der eben bezeichneten Weiſe den chriſtlichen Gemeindeglauben als gegeben voraus. Trotz dieſer Unterſchiede iſt aber die Methode die gleiche. Auch bei Frank wird der Zuſammenhang der einzelnen Sätze durch objektive Reflexion hergeſtellt oder, beſſer noch: der Zuſammenhang der Thatſachen wird nach dem Geſetz von Urſache und Wirkung konſtruirt und durch Schlüſſe dieſer Art ermittelt.

Und das iſt es, worauf es für uns hier ankommt. Denn daraus erhellt, daß, was in Frank's Syſtem der chriſtlichen Gewißheit geboten wird, etwas gänzlich anderes iſt, als eine Darſtellung der chriſtlichen Glaubenserkenntniß. Die Erkenntniß des Glaubens iſt vor allem Gotteserkenntniß. Denn daraus entſpringt ſie, daß der Menſch durch den Glauben ſeines Gottes gewiß wird wie des eigenen Lebens. Auch in allem anderen, was der Glaube erkennt, iſt die Gotteserkenntniß Vorausſetzung und Grundlage der Erkenntniß. Daß dieſe Erkenntniß von den inneren Erfahrungen des Subjekts abhängt und durch ſie beſtimmt wird, kommt dadurch zur Geltung, daß ſie als Glaubenserkenntniß entwickelt wird, d. h. eben in den inneren Beziehungen, in welchen ſie als ſolche ſteht. Und daß ſie die chriſtliche Gotteserkenntniß iſt, ergiebt ſich daraus, daß die Offenbarung Gottes durch Jeſus Chriſtus den Inhalt des Glaubens bildet, deſſen Erkenntniß ſie iſt. Ganz anders bei Frank. Da iſt das erſte, deſſen Gewißheit feſtſteht, das ſubjektive Erlebniß der Wiedergeburt. An dieſem Erlebniß wird nachgewieſen, daß ſeine Gewißheit ſich in wiſſenſchaftlich nachweisbarer Weiſe auch auf den Gott des chriſtlichen Glaubens erſtreckt, weil nur in ihm die zureichende Urſache dieſes Erlebniſſes gegeben iſt. Ebenſo werden die Menſchwerdung Gottes und die gottmenſchliche Sühne als die objektiv nothwendigen Bedingungen der Wiedergeburt erwieſen, ſo daß der wiedergeborene Chriſt in und mit ſeiner Wiedergeburt auch ihrer gewiß iſt. So gänzlich verſchieden iſt beides, das Syſtem der chriſtlichen Glaubenserkenntniß und das von Frank entwickelte Syſtem der chriſtlichen Gewißheit.

Doch aber wollen beide denſelben Platz ausfüllen, nämlich die chriſtliche Wahrheit darlegen, wie ſie durch den Glauben dem

Christen innerlich gewiß ist. Beide haben nicht neben einander Platz. Wenn wir uns daher überzeugt haben, daß es ein System der christlichen Glaubenserkenntniß ist, woran wir gewiesen sind, was uns gegeben ist, und dessen sorgfältige Darstellung wir allererst von der Dogmatik zu fordern haben, dann folgt, daß wir das System der christlichen Gewißheit ablehnen müssen. Aber dann muß sich auch zeigen lassen, daß in diesem einem richtig erkannten Bedürfniß auf irrige Weise zu genügen gesucht wird, und worin der Irrthum der Methode wie der Fragestellung besteht. Und das möchte ich nun in aller Kürze zu zeigen versuchen.

Den Irrthum, der dem System der christlichen Gewißheit von Frank zu Grunde liegt, erblicke ich aber darin, daß die christliche Erkenntniß hier in eine falsche Parallele zum Naturerkennen gesetzt, als diesem entsprechend aufgefaßt und behandelt wird. Wie wir auf dem Gebiet der Natur den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu ermitteln, aus der Wirkung die Ursache zu erkennen suchen, in derselben Weise wird hier ein innerlich nothwendiger Zusammenhang zwischen dem Gott des christlichen Glaubens und der Wiedergeburt konstruirt. Deßhalb kann Frank auch als auf eine Analogie und erläuternde Thatsache auf die Spektralanalyse hinweisen, welche aus den Sonnenstrahlen die stoffliche Beschaffenheit der Sonne zu erschließen ermöglicht — zum deutlichen Beweis, daß er bei seinem Verfahren die Methode des Naturerkennens bestimmt im Auge hat. Allerdings wird auch der Unterschied erwähnt. Die sittliche Erfahrung wird als ein mittleres Gebiet zwischen der natürlichen und der spezifisch christlichen Erfahrung genannt. Aber dadurch wird die wesentliche Gleichheit nicht aufgehoben gedacht. Es ist das nur ein modifizirender Umstand, der beachtet werden muß, der aber die Gleichheit der Erkenntnißmethode nicht aufhebt. Die christliche Gewißheit des mit der Kirchenlehre genau vertrauten und ihr anhängenden Subjekts wird als Naturthatsache genommen, und in dieser gegebenen Größe werden die inneren Zusammenhänge nachgewiesen, wie wenn es sich um einen einheitlichen Complex gegebener Naturerkenntniß handelte. Das aber ist falsch. Dabei wird völlig außer Acht gelassen, daß die christliche Glaubens-

erkenntniß ein eigenthümliches Erkenntnißgebiet für ſich und gänzlich anderer Art iſt als alles, was Naturerkennen heißt. Die Grundthatſache iſt beide Male eine verſchiedene, drüben iſt es der Zwang der Wirklichkeit, den wir erfahren, hüben iſt es die innere Gewißheit des eigenen Lebens. Dort kommt Erfahrung und Erkenntniß zu Stande, indem wir auf eine ſolche nöthigende Weiſe mit den Dingen in Berührung und Wechſelwirkung kommen, hier dagegen, indem wir vermittelſt der geſchichtlichen Erziehung, in welcher der Geiſt Gottes waltet, zum Bewußtſein und zur Gewißheit geiſtigen Perſonlebens erzogen und erhoben werden.

Oder muß es heißen, daß Gewißheit doch Gewißheit bleibe, daß irgendwelche formale Aehnlichkeit und Verwandtſchaft doch zwiſchen der natürlichen und chriſtlichen Gewißheit, zwiſchen dem Naturerkennen und der Glaubenserkenntniß anzunehmen ſei, daß nur dieſe von Frank behauptet werde, während eben er die ſachliche Verſchiedenheit in jeder Weiſe betone? Nun, gerade dieſe formale Aehnlichkeit oder Verwandtſchaft iſt es, deren Vorhandenſein ich beſtreite. Die eine und die andere Gewißheit iſt verſchieden begründet, das eine und das andere Erkennen ſteht jedes unter ſeinen eigenthümlichen Bedingungen. Und darum wird die chriſtliche Erkenntniß, die Glaubenserkenntniß iſt und auf der Gewißheit des Glaubens beruht, in ihrer Eigenthümlichkeit geſchädigt und verkannt, indem ſie in dieſe Parallele mit dem Naturerkennen hineingezwängt wird.

Etwas ganz anderes iſt es, ob nicht doch die natürliche und die chriſtliche Gewißheit in formaler Beziehung, ſei es auf einander, ſei es auf ein beiden gemeinſames zurückgeführt werden können. Das iſt freilich der Fall. Und es muß der Fall ſein, da Gewißheit Gewißheit bleibt. Geht man aber dem näher nach, dann ergiebt ſich, daß auch die Gewißheit, welche das theoretiſche Erkennen begleitet, ſchließlich in der Gewißheit des eigenen Lebens wurzelt. Denn die Unfreiheit und der Zwang der Thatſachen, worauf ſie beruht, wird nur wirklich, indem wir ſelbſt als lebendige Weſen ſie erfahren, als ein in unſerem Bewußtſein und ſeiner Gewißheit gegebenes. Aber das iſt dann nicht etwas, was dem Verfahren Frank's zur Unterſtützung dienen könnte. Denn es

hebt nicht auf, daß das Grunddatum der Gewißheit und das Zustandekommen der Erkenntniß, welcher sie einwohnt, jedes Mal ein ganz verschiedenes ist. Und sofern man etwas daraus folgern wollte, würde es dazu führen, zu sagen, daß die Gewißheit der Naturerkenntniß irgendwie der Gewißheit unterzuordnen sei, welche die elementare Grundlage der christlichen Gewißheit bilde. Niemals aber würde sich daraus die Berechtigung ableiten lassen, die Glaubenserkenntniß in die Formen des Naturerkennens hineinzuzwängen. Und da nun dies im Frank'schen System der Gewißheit geschieht, so ist und bleibt es in seinem Grundgedanken verfehlt.

Allerdings ist hierbei die Richtigkeit dessen vorausgesetzt worden, was ich im ersten Abschnitt dieser Erörterung über die Gewißheit im allgemeinen und über die Gewißheit der christlichen Glaubenserkenntniß im besonderen entwickelt habe. Es bleibt daher der Einwand, daß Frank von ganz anderen allgemeinen Voraussetzungen ausgehe, und daß seine Theorie der christlichen Vergewisserung als einer von der zentralen Thatsache der Wiedergeburt auf die einzelnen Glaubensobjekte sich erstreckenden eben aus diesen Voraussetzungen sich ergebe. Um deßwillen müssen wir auf diese Voraussetzungen einen Blick werfen.

Zwei Gedanken sind es, in denen sie gegeben sind. Der eine ist der, daß die Erfahrung überall auf der Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt beruht. Der andere lautet dahin, daß die Gewißheit aus dem Vergleich von Erfahrung und Erkenntniß entspringt, aus der Einsicht nämlich, daß beide sich decken. Diesen Gedanken kommt aber, dem einen wie dem anderen, nur eingeschränkte Gültigkeit zu. D. h. es sind nicht allgemeine Prinzipien, welche sich durch alles, was Erfahrung, Erkenntniß und Gewißheit heißt, hindurchziehen. Es liegt mithin auch nichts darin, was der Parallelisirung der christlichen Glaubenserkenntniß mit dem Naturerkennen zur Rechtfertigung dienen könnte.

Was zunächst den Satz betrifft, daß die Erfahrung (und folglich die Erkenntniß) auf der Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt beruht, so gilt er in der That von Erfahrung und Erkenntniß auf dem Gebiet des geistig-geschichtlichen Lebens. Wir haben

es da mit unſerem eigenen Leben zu thun, welches wir daher aus unſerer inneren Erfahrung deuten dürfen und uns nur vermittelſt ſolcher Deutung zum Verſtändniß bringen können. In demſelben Maaß, als die Gleichartigkeit abnimmt, und dieſe Deutung folglich in die Irre geht oder überhaupt verſagt, wird auch Erfahrung und Erkenntniß unſicher. Etwas ähnliches findet dagegen auf dem Gebiet des Naturerkennens nicht ſtatt. Die Phyſiologie der Sinneswahrnehmungen, auf welche ſich Frank wiederholt bezieht, kommt für dieſe Frage gar nicht in Betracht, da ſie völlig unerklärt läßt, wie aus den Bewegungsvorgängen (Schallwellen ꝛc.) Empfindung (Ton ꝛc.) wird. Ja, indem ſie uns vor dieſe nicht weiter abzuleitende Thatſache ſtellt, macht gerade ſie uns beſonders deutlich, daß die dem Naturerkennen zu Grunde liegende Erfahrung nicht auf einer ſolchen Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt beruht. Ich ſage das nicht, um die Anwendung zu beſtreiten, welche Frank von jenem allgemeinen Satz auf die chriſtliche Erfahrung und Glaubenserkenntniß macht. Es iſt gewiß richtig, daß wir Gott nur erkennen können, weil er uns nach ſeinem Bilde geſchaffen hat, und daß wir ihn nur in demſelben Maaß wirklich erkennen, als wir ſeines Geiſtes durch den Glauben theilhaftig werden. Was ich beanſtande, iſt die Zuſammenſtellung mit der Sinneswahrnehmung und dem Naturerkennen, dies, daß nun auch auf dem geiſtlichen Gebiet von Organen der Wahrnehmung u. ſ. w. geſprochen wird. In bildlicher Rede kann man ſich ſo ausdrücken, ſo genommen wird es von Niemandem mißverſtanden werden. Aber hier dient es der falſchen Parallele der Glaubenserkenntniß mit dem Naturerkennen, welche den eigentlichen Irrthum der Frank'ſchen Theorie ausmacht.

Wenn es dann weiter von der Gewißheit heißt, ſie entſpringe aus dem Vergleich von Erfahrung und Erkenntniß, daraus, daß wir inne werden, wie beide ſich decken, ſo trifft auch das nur in beſchränkter Weiſe zu. In der wiſſenſchaftlichen Forſchung verſichern wir uns etwa in dieſer Weiſe der Richtigkeit eines allgemeinen Urtheils oder Lehrſatzes, insbeſondere wo die Natur das Objekt der Forſchung bildet. Aber die Grundthatſache iſt das auch auf dieſem Gebiet nicht. Die Gewißheit haftet urſprünglich

an dem Zwang der Thatsachen, den wir erfahren. Und diese Erfahrung ist der eigentliche Quell der Erkenntniß. Eben deßhalb vergewissern wir uns der Wahrheit eines Lehrsatzes an dem Vergleich mit der Erfahrung, weil in ihr die Gewißheit liegt. Controliren wir umgekehrt in manchen Fällen die Gewißheit der einzelnen Erfahrung an einem Vergleich mit der wissenschaftlichen Theorie, so hat das seinen Grund darin, daß die Erfahrung jeweilen ungenau sein und Irrthum einschließen kann. Die Theorie kommt aber dabei als Controle in Betracht, nur weil sie eine ganze Summe aufgespeicherter und sorgfältig bearbeiteter Erfahrung repräsentirt. In der Erfahrung allein entspringt die Gewißheit, in dem Zwang der Thatsachen, welchen sie einschließt. So auf dem Gebiet des Naturerkennens. Dasselbe findet statt, wo es sich um die Erkenntniß des geistig-geschichtlichen Lebens handelt, nur daß hier in demselben Maaß, als das einzelne und individuelle Bedeutung gewinnt, die allgemeine Theorie an Werth verliert. Was sich gleich bleibt, ist vor allem dies, daß der Zwang der Thatsachen entscheidet, daß wir eines Sachverhalts gewiß werden, wenn es diesen herzustellen gelingt, aber ungewiß bleiben, wenn sich das nicht erreichen läßt. Dagegen hat es nun mit der Gewißheit der im engeren Sinn sittlichen Erkenntniß und christlichen Glaubenserkenntniß in der früher beschriebenen Weise eine völlig andere Bewandtniß. Da kann von einem Vergleich der Erfahrung und Erkenntniß gar nicht die Rede sein. Beide treten gar nicht hinlänglich aus einander, um verglichen werden zu können. Die Erkenntniß bildet sich, indem die Erfahrung gemacht wird, oder in der Aneignung der Erkenntniß entsteht die Erfahrung, beides hängt aufs engste zusammen. Hier trifft also die von Frank gegebene Beschreibung der Gewißheit überhaupt nicht zu. Es ist ein vergebliches Bemühen, die Gewißheit des Naturerkennens und die Gewißheit der Glaubenserkenntniß auf eine gleichlautende Formel zu bringen. Und deßhalb bleibt es dabei, daß das System der Gewißheit von Frank auf einem irrigen Grundansatz beruht. Der Irrthum ist der, daß die Eigenthümlichkeit der christlichen Glaubenserkenntniß verkannt, daß sie in die Formen des Naturerkennens hineingezwängt wird.

Dieſer Irrthum rächt ſich dann auch dadurch und wird daran beſonders deutlich, daß im einzelnen mehrfach Zuſammenhänge konſtruirt werden, welche nicht in der Sache liegen, ſondern allererſt der Theorie zu Liebe und d. h. willkürlich hergeſtellt worden ſind. Das am meiſten charakteriſtiſche Beiſpiel hierfür iſt die Art und Weiſe, wie gezeigt wird, daß die Gewißheit der Wiedergeburt auch zur Vergewiſſerung von der Dreieinigkeit Gottes führt. Da heißt es, daß die Wiedergeburt als einheitliche Thatſache auch der Einheitlichkeit des in ihr wirkſamen transſcendenten Faktors, des Einen abſoluten perſönlichen Gottes verſichert, daß ſie aber weiter ein mannichfaltiges einſchließt und dadurch zur Vergewiſſerung des dreieinigen Gottes wird: der transſcendente Faktor iſt nämlich ein anderer, ſofern er das Schuldbewußtſein bedingt, ein anderer, ſofern das Verhältniß der Schuldfreiheit auf ihn zurückgeführt werden muß, ein anderer, inſofern das Subjekt durch ihn in jenes Verhältniß ſich hineinverſetzt weiß — und doch iſt es der Eine abſolute perſönliche Gott. Dies alles aber nach der Erfahrung des Chriſten!

In der That, das iſt gar nichts anderes als eine der Theorie zu Liebe erfundene willkürliche Konſtruktion. Die Trinitätslehre iſt in einem ganz anders gearteten komplizirten geſchichtlichen Prozeß entſtanden und wird hier in eine ihr urſprünglich fremde Verbindung mit der evangeliſchen Heilsauffaſſung gebracht. Vollends weiß die Erfahrung des Chriſten, wenigſtens des frommen Laien, von dem allen nichts. Wer ſich die Mühe giebt, zu erkunden, was aufrichtig fromme Laien, die an der überlieferten Kirchenlehre nicht gerüttelt wiſſen wollen, über die Trinitätslehre denken, der wird in der Regel finden, daß ſie Vorſtellungen davon haben, welche an den Tritheismus ſtreifend den orthodoxen Vätern als ein ketzeriſcher Greuel gegolten haben würden. Werden ſie darauf aufmerkſam gemacht, dann erklären ſie es für Sache der Theologen, hierüber genauer orientirt zu ſein. Verſucht man aber, ihnen eine Gedankenreihe, wie die von Frank entwickelte, nahe zu bringen, dann lautet die Antwort: das ſei überaus geſucht, und davon wüßten ſie nichts. Natürlich! Denn was hier dargelegt wird, iſt gar nicht die Erfahrung des Chriſten, ſondern

eine eigenthümliche theologische Theorie, kraft welcher das Dogma in diese Erfahrung hineingedeutet und hineingelegt wird, obwohl bei seiner Entstehung noch ganz andere Faktoren als die Frömmigkeit und nun gar der evangelische Heilsglaube mitgewirkt haben. Genau genommen ist daher auch gar nicht das System der Gewißheit das erste, sondern das Dogma, wie es von Frank im „System der christlichen Wahrheit" vorgetragen wird, steht zuerst fest, und das System der Gewißheit ist der Versuch, dieses Dogma als den Inhalt der evangelischen Heilserfahrung zu erweisen und dadurch gegen Einwände zu sichern, ein Versuch, der mißlingt und mißlingen muß, weil er zusammenzwängt, was nicht zusammengehört.

Aber nicht das ist hier die Absicht, die Theologie Frank's nach allen Seiten hin zu würdigen und zu prüfen. Wir sind auf diese kritischen Erwägungen nur geführt worden, weil wir erkannten, daß die Dogmatik jedenfalls zuerst eine sorgfältige und genaue Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß zu bieten habe, und sich die Frage ergab, ob dieser Aufgabe etwa in der Weise zu genügen sei, wie es in Frank's System der christlichen Gewißheit geschieht. Die Antwort ist verneinend ausgefallen. Was da geboten wird, ist gar keine Darstellung der christlichen Glaubenserkenntniß und will es auch gar nicht sein. Da es aber offenbar das gleiche von uns betonte Bedürfniß ist, welches auch Frank empfindet, und das er durch das System der Gewißheit befriedigen will, so mußten wir zeigen, daß es auf diese Weise nicht geschehen kann und soll. Wir erkennen daher zwar das Verdienst Frank's um die evangelische Theologie, welches in dem Unternehmen als solchem liegt, bereitwilligst an. Wir betonen aber ebenso nachdrücklich, daß dessen nähere Gestaltung und Durchführung der Sache nicht entspricht. Die Eigenthümlichkeit der christlichen Glaubenserkenntniß kommt dabei nicht zur Geltung, bleibt nicht erhalten, sondern geht in der falschen Parallelisirung mit dem Naturerkennen zu Grunde.

Und nun ist es nicht einmal die Regel, sondern eine Ausnahme, daß es überhaupt als Aufgabe erkannt und bearbeitet wird, die christliche Glaubenserkenntniß in ihrer inneren Ver-

gewisserung darzustellen. Die Regel ist, daß das ganz unterbleibt, und in der Dogmatik sofort die Gnosis entwickelt wird, d. h. die wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubensobjekte, welche der Dogmatiker auf Grund des Glaubens zu erreichen vermag. Wir werden daher weiter fragen müssen, ob darin ein Ersatz für das von uns geforderte liegt, und was überhaupt davon zu halten ist. Als Vertreter dieser Richtung mag aber Dorner gelten, nicht bloß weil er zu ihren hervorragenden Vertretern in der neueren Theologie gehörte, sondern auch weil er in der Pisteologie, die er dem dogmatischen System vorausschickt, sich eingehend über die Frage ausgesprochen hat.

Die Meinung Dorner's ist aber die, daß der Glaube eine Art intuitiver, unmittelbarer Gewißheit besitzt, unabhängig von aller wissenschaftlichen Erkenntniß, daß es nun jedoch die Aufgabe der Wissenschaft ist, diese Gewißheit durch diskursives Denken zu einer vermittelten, auch wissenschaftlich beglaubigten zu machen. Der Glaube bleibt dabei die Voraussetzung und kann niemals entbehrt werden, kann es so wenig, wie auf anderen Erkenntnißgebieten die unmittelbare Gewißheit der Erfahrung entbehrlich wird. Auch die wissenschaftliche Erkenntniß muß immer wieder auf den Glauben zurückgreifen und ihre Resultate an ihm prüfen. Ja, es findet eine Wechselwirkung zwischen beiden statt. Das wissenschaftliche Denken führt den Gläubigen zu neuen Erfahrungen, aus welchen der Glaube erhöhte Kraft und Gewißheit schöpft. Und indem wir durch Gebet und gläubige Betrachtung immer wieder den unmittelbaren Kontakt mit Gott, dem eigentlichen Gegenstand der Erkenntniß, suchen, werden wir mit größerer Aussicht auf Erfolg zur wissenschaftlichen Arbeit zurückkehren. Ganz falsch wäre es aber demnach, bei dem Glauben als solchem stehen zu bleiben. Der Glaube ist das Prinzip des christlichen Erkennens wie des christlichen Wollens, darf aber nicht schon für Ende und Ziel genommen werden. So wenig wir im Wollen und Handeln bei dem Glauben als dem Prinzip stehen bleiben dürfen, so gewiß hier die Ausführung und Durchführung im einzelnen nothwendig ist, so auch, was die Welt des Erkennens betrifft. Darin erst erweist sich der Glaube als Prinzip,

daß er ſich die ganze Welt des Erkennens aſſimilirt und ſie durchdringt.

Indem Dorner ſo urtheilt, hat er zugleich die Rückſicht auf den Beweis des Chriſtenthums im Auge, wie ja denn dieſe von Anfang an in der Geſtaltung der Dogmatik mitgewirkt hat. Die chriſtliche Erkenntniß, welche die Dogmatik auf Grund des Glaubens entwickelt, hat nach Dorner die Einheit und den Zuſammenhang klar zu machen, in welchem die Welt der Schöpfung und die Welt der Erlöſung mit einander ſtehen. Dadurch giebt ſie ein umfaſſendes ganze der Erkenntniß, an welchem erhellt, daß der Chriſt, vom Prinzip des Glaubens geleitet, nicht etwa mit der ſonſtigen wiſſenſchaftlichen Erkenntniß in Spannung geräth, ſondern das Ziel alles menſchlichen Erkenntnißſtrebens erreicht. Nun iſt dieſe apologetiſche Rückſicht in der That aller Beachtung werth. Wir erkennen die Aufgabe unweigerlich an, daß irgendwie nachgewieſen werden muß, wie ſich die Erkenntniß des Glaubens mit unſerer ſonſtigen Erkenntniß in der Einheit eines Bewußtſeins verträgt. Aber darauf haben wir hier nicht näher einzugehen. Der chriſtliche Glaube iſt unabhängig von apologetiſchen Erörterungen. Die Aufgabe, die in ihm enthaltene Erkenntniß darzuſtellen, bleibt dieſelbe, ganz einerlei, wie ſich die Apologetik geſtaltet. Wir können daher im Folgenden dies Moment einſtweilen ausſcheiden. Eine Bemerkung darüber wird ſich zum Schluß von ſelbſt ergeben. Für jetzt wenden wir unſere Aufmerkſamkeit ausſchließlich der Frage zu, was von einer ſolchen Ausführung der dogmatiſchen Aufgabe zu halten iſt.

Allererſt aber machen wir uns klar, in welches Verhältniß ſie beiderlei Erkennen zu einander ſetzt, das im Glauben enthaltene Erkennen, welches in den ihm eigenthümlichen inneren Beziehungen ſteht, und das objektive Erkennen, welches die Dogmatik als Wiſſenſchaft übt. Denn davon ſind wir ausgegangen, daß das die eigentliche Grundfrage ſei. Und da erhellt nun leicht, daß beides hier gar nicht ſcharf auseinandergehalten und dann kombinirt, ſondern daß es von vornherein als in einer Linie liegend gefaßt wird. Daß die Glaubenserkenntniß in anderen inneren Beziehungen ſteht als das theoretiſche Erkennen ſonſt, bleibt zwar nicht un-

beachtet, es wird ja betont, daß der Glaube als eine eigenthümliche Art innerer Erfahrung und Gewißheit niemals entbehrlich wird, sondern immer die Voraussetzung bildet. Aber es wird nicht in der Weise scharf hervorgehoben und zum Bewußtsein gebracht, wie es die Sache fordert. Die Ergänzung dazu liegt dann in dem anderen, daß auch das dogmatische Erkennen nicht als ein streng objektives zur Geltung kommt. Es wird in einer gewissen Analogie mit der Glaubenserkenntniß festgehalten. Der Dogmatiker muß nicht bloß deßhalb durch eigene Erfahrung und innere Ueberzeugung am Glauben betheiligt sein, weil er sonst das Objekt nicht kennt, mit dem er es zu thun hat, sondern diese innere Betheiligung ist nothwendig, weil er in der dogmatischen Erkenntniß selber ein dem Glauben verwandtes Erkennen übt. Die Glaubenserkenntniß wird ihrer Art nach der wissenschaftlichen Erkenntniß und das dogmatische Erkennen seiner Art nach dem des Glaubens angenähert. Beide verhalten sich wie Stufen zu einander. Es hat damit dieselbe Bewandtniß wie sonst mit dem gewöhnlichen Erkennen und der Wissenschaft. Diese ist eine Vervollkommnung von jenem, kann aber niemals die Funktionen und Mittel entbehren, durch welche das gewöhnliche Erkennen zu Stande kommt. Und eben weil diese Analogie vorschwebt, wird es, wie früher erwähnt, für selbstverständlich genommen, daß es so sei, und wird es gar nicht besonders gerechtfertigt, daß nicht allererst die Glaubenserkenntniß selbst, diese als solche ohne alle weitere Zuthat und Vervollkommnung, zur Darstellung gelangt.

Aber in Wahrheit heißt das nichts anderes als den Glauben degradiren, ihn einer sei es nun wirklichen oder vermeintlichen Gnosis als dem höheren unterordnen, ihn für einen schwachen und dürftigen Anfang erklären, über den hinauszustreben hat, wer das vollkommene, wer Ziel und Ende erreichen will. Namentlich wird dabei verkannt, ja implicite geradezu verleugnet, daß der Glaube ein in seiner Art *wirkliches und vollständiges Erkennen* ist, eine eigenthümliche Gewißheit, an der es nichts zu verbessern giebt, die durch wissenschaftliche Mittel nicht gesteigert oder gewisser gemacht werden kann, die durch ein solches Unternehmen vielmehr nur zu leicht ihrer eigenen Art entfremdet und

dadurch verdorben wird. Und die Konsequenz des Standpunktes verlangt es nichtsdestoweniger, diese Entfremdung für alle oder wenigstens für möglichst viele Christen herbeizuführen. Denn es gehört nach dieser Anschauung durchaus zur christlichen Vollkommenheit, über den Glauben hinaus und zur eigentlichen Gnosis zu gelangen. Darauf führen die Worte Dorner's auch ganz direkt. Es liegt das in der Parallele mit dem Wollen und Handeln, die er zieht, auf die er sich beruft. Denn auf sittlichem Gebiet steht es freilich gar nicht in Frage, daß der Glaube zu einer lebendigen Kraft des Handelns werden, daß er bei jedem nach dem Beruf, den er empfangen, in einer entsprechenden Lebensführung sich äußern soll. Wird nun vom Glauben gesagt, daß er kraft derselben inneren Nöthigung auch im Erkennen wirksam werden und zu einer Fülle der Erkenntniß führen müsse, so liegt doch darin, daß auch das nothwendig zum Christenthum gehört und in irgend einem Maaß bei allen erstrebt werden soll.

Ich möchte dies nicht mißverstanden wissen. Es liegt mir selbstverständlich völlig fern, denen, welche wie Dorner die hier besprochene dogmatische Methode befolgen (geschweige denn diesem selbst), nachzusagen, daß sie den Glauben geringschätzten. Ich bezweifle nicht, daß sie so hoch von ihm denken, wie es sich für evangelische Christen gebührt. Was ich bestreite, ist lediglich die dogmatische Methode. Von ihr gilt, daß sie zu etwas derartigem führt auch wider den Willen derer, die sie befolgen. Und zwar deßhalb, weil eine irrige Beurtheilung des Glaubens zu Grunde liegt, weil verkannt wird, daß der Glaube selbst ein wirkliches, umfassendes, in seiner Art vollständiges Erkennen ist. Eine Methode aber, welche das verleugnet, ist falsch, und wir werden nur erreichen, was wir alle wollen und erstreben, daß nämlich auch die Dogmatik den Glauben, seine seligmachende Erkenntniß in uns und anderen fördere, wenn wir diese Methode aufgeben, wenn wir es statt dessen als die eigentliche Hauptaufgabe der Dogmatik erkennen, die Glaubenserkenntniß darzustellen und zu beschreiben.

Aber, wird man sagen — die Wissenschaft! Wird und kann die Wissenschaft es sich nehmen lassen, hier wie auf allen anderen Gebieten eine andere, eine höhere Erkenntniß zu erstreben,

als der Menſch im gewöhnlichen Leben und d. h. in dieſem Fall als der Glaube beſitzt? Nun, ich will hier nicht auf die Frage eingehen, ob es überhaupt eine Wiſſenſchaft von Gott giebt oder geben kann. Ich habe den Eindruck, als müßte jeder davor als vor einer Profanirung des Heiligen und dem Tod der wahren Gotteserkenntniß förmlich zurückbeben. Oder denn, wir müßten uns der Vorſtellung von der Wiſſenſchaft entäußern, die wir Heutigen nun einmal haben, müßten zur Anſchauung der griechiſchen Väter zurückkehren, die Seligkeit des Chriſten in der Erkenntniß ſuchen und die Theologie als eine Wiſſenſchaft denken, die ſich aus ſolcher Erkenntniß aufbaut. Aber das wäre dann freilich eine andere Art, das Chriſtenthum zu haben und zu erleben, als die des neuen Teſtaments und der Reformation. Jedoch, es laufen in dieſem Punkt zu viel Fäden und Beziehungen zuſammen, als daß ſich mit ein paar Worten wie im Vorbeigehen etwas darüber ausmachen ließe. Nur das muß geſagt werden, daß dieſer Vergleich des Glaubens und der Dogmatik auf der einen mit dem gewöhnlichen Erkennen und der Wiſſenſchaft auf der anderen Seite nur ſehr ungefähr zutrifft und in der Hauptſache irreführend wirkt.

Sieht man nämlich näher zu, dann ergiebt ſich, daß die Wiſſenſchaft gar nicht nach Umfang und Inhalt daſſelbe Erkennen iſt wie das gewöhnliche Wiſſen, nur auf eine höhere Stufe erhoben, wie man ſich doch das Verhältniß von Glaube und Dogmatik der Vorausſetzung nach denken müßte, ſondern daß es ſich in der Wiſſenſchaft vor allem um eine unüberſehbare Erweiterung und Vervollſtändigung des gewöhnlichen Wiſſens handelt. Von der Philoſophie ſehe ich dabei ab, es hat mit ihr eine beſondere Bewandtniß, ſie kommt hier nicht in Betracht, weil es im gewöhnlichen Erkennen nichts ihr entſprechendes giebt. Aber von der poſitiven Wiſſenſchaft gilt das geſagte, wie jeder leicht ſieht. Werden wir nun ſagen, die Dogmatik ſolle ebenſo verfahren und allererſt auf eine bewußte, planmäßige, zum Theil künſtliche Erweiterung der Erfahrungen ausgehen, in denen der Glaube und ſeine Erkenntniß entſteht? Als wenn ſich dergleichen überhaupt machen ließe! Als wenn das je und irgendwann einmal das Reſultat menſchlicher Bemühung, als wenn es nicht, wo es zu

Stande kam und echt war, ſtets und überall ein Werk des Geiſtes Gottes geweſen wäre! Offenbar, es iſt durchaus verfehlt, dieſe Analogie hier in Anwendung zu bringen. Und das iſt nur ein Punkt unter anderen, der zunächſt in die Augen ſpringt. Die Wiſſenſchaft hat es daneben in der Regel mit dem mannichfaltigen und wiederkehrenden zu thun, darin bringt ſie Einheit und Ordnung, darin ermittelt ſie die großen Geſetze des endlichen Geſchehens; eben dies iſt es, wodurch ſie ſich wieder vor dem gewöhnlichen Erkennen auszeichnet. Auch das aber trifft bei Glaube und Dogmatik in keiner Weiſe zu, was nicht erſt näher bewieſen zu werden braucht. Oder, mit der Wiſſenſchaft ſteht es ſo, daß, wer auf irgend einem Gebiet ihre Erkenntniß erworben, nun nicht wieder zu der lückenhaften und ungenauen Erkenntniß des gewöhnlichen Lebens zurückkehren kann, während wir alle wiſſen, daß der Glaube niemals entbehrlich wird, daß wir in der Noth des inneren Lebens nicht an die Dogmatik, ſondern an den Glauben gewieſen ſind. Kurz, wo man näher zuſieht, da verſagt die Analogie.

Es giebt nur eine Wiſſenſchaft, die hier wirklich als Parallele angezogen werden kann. Und das iſt die Ethik. Denn die hat es, ſofern ſie das ſittliche Ideal entwickelt, mit einer Erkenntniß zu thun, welche der des Glaubens wirklich ähnlich iſt. Nun ſuchen wir aber in der Ethik auch nicht eine andere und höhere Erkenntniß des ſittlichen Ideals zu gewinnen als die im Gewiſſen uns gegebene. Wir ſuchen vielmehr dieſe uns lebendig gegenwärtige Gewiſſenserkenntniß zu voller Deutlichkeit zu erheben, durch genaues Eindringen in die geſchichtlichen und pſychologiſchen Zuſammenhänge einen oder den anderen Irrthum abzuwehren und durch die Anwendung und Ausführung im einzelnen ein volles Verſtändniß der ſittlichen Aufgabe, der verſchiedenen Formen des ſittlichen Berufs zu gewinnen. Aber niemals bringt uns die Ethik weiter als das Gewiſſen, niemals verſetzt ſie uns auf eine höhere Stufe der ſittlichen Erkenntniß. Aehnlich verhält es ſich mit der Dogmatik. Sie bringt uns nicht über den Glauben und ſeine Erkenntniß hinaus. Aber auch ſie kann dieſe Erkenntniß, die der Glaube hat, in ſchärferen Umriſſen zeichnen, Verirrungen ab-

wehren und die Fülle der Wahrheit zum Bewußtsein bringen, die dem Glauben geschenkt ist. Nur daß sie, wenn sie wirklich diesen Werth haben und dadurch der Christenheit und der Kirche dienen soll, keine höhere dem Glauben überlegene Gnosis entwickeln darf, sondern sich darauf beschränken muß, die Erkenntniß des Glaubens genau und sorgfältig darzustellen.

Indessen, bei alle dem kann man fragen, was denn daran liege, ob es in der Dogmatik so oder anders gemacht werde. Es sei ohnehin dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, auch wer in der Dogmatik eine höhere Gnosis zu entwickeln trachte, bekenne doch, den Glauben als Grundlage nicht entbehren zu können, und werde auch nicht viel anderes zu entwickeln wissen, als wer sich auf eine Darstellung der Glaubenserkenntniß beschränken zu sollen meine. In der That ist es die entscheidende Frage, die mit einer solchen Erwägung aufgeworfen wird. Denn wenn wirklich nicht viel darauf ankäme, ob so oder so, dann verlohnte es sich der Mühe nicht, so ausführlich darauf einzugehen und so weitläufig davon zu handeln. Es kommt aber alles darauf an. Denn die falsche Methode, welche wir hier kritisiren, verdirbt den Glauben und verfälscht die Wahrheit. Und deßhalb ist es nicht eine nebensächliche, sondern eine Frage von durchschlagender Bedeutung, mit der wir es zu thun haben.

Sie verdirbt den Glauben, indem sie ihn seinem wahren Zusammenhang entfremdet, darauf ist gelegentlich schon verwiesen worden. Indem ich es wiederhole, betone ich namentlich, daß der Glaube dadurch nothwendig in ein bloßes Fürwahrhalten verwandelt und dieses Fürwahrhalten als eine Bedingung der Seligkeit genommen wird. Natürlich, man fügt hinzu, daß sich nun am Fürwahrhalten die innere Erfahrung entwickeln solle, und daß das Fürwahrhalten in keiner Weise als gesetzliche Leistung verstanden werden dürfe. Aber man thut dabei alles, um diese Irrthümer wieder zu erzeugen und lebendig zu erhalten. Denn wenn die christliche Erkenntniß die Form objektiver Beschreibung der Glaubensobjekte erhält, dann kommt eben eine Lehre heraus, die sich an den Intellekt wendet, wie es die orthodoxe Dogmatik that. In der Beziehung auf eine solche Lehre ist der Glaube

aber Fürwahrhalten und nichts als dies, kann er nichts anderes sein, das Band zwischen Erkenntniß und innerer Lebensgewißheit ist einmal zerschnitten und kann nicht nachträglich wieder in der richtigen Weise hergestellt werden. Es wird in der Weise wiederhergestellt, daß aus diesem Fürwahrhalten eine Bedingung der Seligkeit gemacht wird. Liegt doch auch am Tage, daß dies Unwesen unter uns weit verbreitet ist. Die sich kirchlich nennende Presse lehrt es jeden Tag. Und die Schuld daran trägt auch der falsche Betrieb der Dogmatik.

Weiter aber wird die Wahrheit selbst dadurch verfälscht. Denn wir haben Wahrheit nur in der bestimmten, jedes Mal durch die Sache bedingten Beziehung des Subjekts auf das Objekt. Das gilt auf allen Gebieten der Erkenntniß, von der Wahrheit in jeder Form und Gestalt. Es ist ein völlig vergebliches Bemühen, davon absehen oder darüber hinauskommen zu wollen. Handelt es sich aber um die Erkenntniß Gottes und die Erkenntniß aller Dinge, wie sie aus der Gotteserkenntniß folgt, dann ist eben der Glaube und nur der Glaube die Beziehung des Subjekts auf das Objekt, in welcher uns die Wahrheit gegeben ist. Ueber die Glaubenserkenntniß hinausgehen und eine Gnosis als objektive, wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubensobjekte an deren Stelle setzen heißt nichts anderes als die inneren Beziehungen verändern, in welchen allein die Gotteserkenntniß uns zugänglich wird. Damit und dadurch wird aber die Wahrheit selbst verfälscht. Gott in der Weise und mit den Mitteln der Wissenschaft erkennen wollen ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Es heißt nichts anderes als mit den Augen hören und mit den Ohren sehen wollen. Die Gewißheit, die uns hier gegeben, ist keine andere und kann keine andere sein als die Erweiterung der inneren Gewißheit unseres eigenen Lebens, von welcher die Rede war. Sollte es hier objektive wissenschaftliche Erkenntniß geben, so müßte auch die Gewißheit hier auf der Erfahrung beruhen, in welcher wir den Zwang des wirklichen inne werden. Ist das der Natur der Sache nach ausgeschlossen, so gilt dasselbe auch von der entsprechenden wissenschaftlichen Erkenntniß. Was es hier giebt, ist eine persönliche Gewißheit und dem entsprechend eine

im Glauben wurzelnde Erkenntniß. Daraus nichtsdestoweniger eine objektive Erkenntniß machen, läuft auf eine Veränderung der Wahrheit selbst hinaus

Das läßt sich auch im einzelnen nachweisen. Gerade gleich bei der Gotteserkenntniß wird es besonders deutlich. Daß wir im christlichen Glauben Gott erkennen als Geist, als persönlichen Willen, als die heilige Liebe, hat alles seine lebendigen Beziehungen im Glauben und wird in diesem Zusammenhang vollkommen verständlich. Es sind das lauter Aussagen über „das Absolute", d. h. über das letzte Ziel des Willens und die höchste in allem wirklichen waltende Macht. Wir bekennen uns damit zu der unbedingten Unterordnung alles naturhaften unter den geistigen Zweck. Wir sagen damit, daß nicht das Erkennen und Wissen das Höchste im geistigen Leben ist, sondern der persönliche Wille. Wir bringen zum Ausdruck, daß wir den Inhalt dieses persönlichen Willens kennen, der die eigentliche Macht über alles wirkliche ist. In der heiligen Liebe erkennen wir ihn, die Liebe erfahren wir als beides in einem, als das beseligende höchste Gut und als das den Willen unbedingt verpflichtende Ideal. In diesen Beziehungen steht die christliche Gotteserkenntniß. Sie wird nur wirklich, wo sie so den Menschen selbst erhebt zu dem lebendigen Gott und die Züge seines Bildes ihm aufprägt. Daß Gott ist und daß er das alles ist, als was wir ihn erkennen, auch abgesehen von der Welt, das liegt freilich implicite mit drin. Es ist ja wirkliche Erkenntniß Gottes, des Absoluten, die wir im Glauben erreichen. Aber wir erkennen Gott nur in diesen Beziehungen zu uns, davon absehen heißt mit der Stange in der leeren Luft herumfahren. Nicht Gott selbst oder sein ewiges Wesen, wohl aber *unsere Erkenntniß* Gottes hängt davon ab und ist daran gebunden, daß er der Gott dieser Welt und *unser* Gott hat werden wollen.

Wiederum, wenn wir die konkreten Bedingungen erwägen, unter welchen diese Gotteserkenntniß des Glaubens zu Stande kommt, dann finden wir, daß sie nur entsteht und sich nur behaupten kann in der Beziehung auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Hier allein ist die sich selbst beglaubigende Offen-

barung Gottes gegeben, welche den Glauben deſſen überführt, daß es mit Gott eine ſolche Bewandtniß hat, wie er erkennt. Und zwar gehört dieſe Offenbarung Gottes ſelbſt in den Zuſammenhang der Gotteserkenntniß hinein, iſt in ihrem Gegenſtand mit geſetzt. Anders kommt Gotteserkenntniß überhaupt nicht zu Stande als in einer ſolchen Beziehung auf Offenbarung. Und hier iſt die Offenbarung eben der Menſch Jeſus Chriſtus, ſein geſchichtliches Leben und Wirken in der Welt. Ebenſo ergiebt ſich, daß Gotteserkenntniß in dem vollkommenen Sinn des chriſtlichen Glaubens nur wirklich wird, wenn und wo ſie in der eben beſchriebenen Weiſe Wurzeln ſchlägt im Weſen und Leben und Wollen des Menſchen und ihn dadurch in die Aehnlichkeit Gottes hineinzieht, d. h. wenn und wo der Menſch an Gottes Geiſt Theil gewinnt, in ihm das Prinzip ſeines eigenen Perſonlebens hat und findet. Auch das iſt eine weſentliche und unveräußerliche Beſtimmtheit der chriſtlichen Gotteserkenntniß. Weder der Hinweis auf jene Beziehung zur Offenbarung in Jeſus Chriſtus, noch die Hervorhebung dieſer Hineinverſetzung in den Geiſt Gottes kann fehlen, wo es ſich um eine zuſammenfaſſende Formulirung der chriſtlichen Gotteserkenntniß handelt. Und daraus ergiebt ſich dann eine Lehre von der Dreieinigkeit. Nur nicht eine ſolche, welche eine entfernte transſcendente Vorausſetzung des Glaubens ausſpricht, ſondern eine Lehre, welche die immer lebendigen und nie zu entbehrenden Beziehungen zum Ausdruck bringt, in welchen die Gotteserkenntniß des chriſtlichen Glaubens ſteht.

Nicht um hier den Inhalt der chriſtlichen Gotteserkenntniß darzulegen iſt das jetzt geſagte ausgeführt worden. Dafür würde eine ſolche flüchtige Skizze in keiner Weiſe genügen. Es ſollte nur angedeutet werden, in welcher Weiſe die Gotteserkenntniß dem Glauben gegeben iſt, um daran die Frage anzuſchließen, was aus ihr wird, wenn die Dogmatik nun, ſtatt die Erkenntniß des Glaubens darzuſtellen, eine objektive wiſſenſchaftliche Erkenntniß Gottes erſtrebt. Indem dabei vom Glauben abgeſehen wird, kommen Sätze heraus, die beziehungslos ſind, die entweder ins rein abſtrakte und negative verlaufen, um zum Ausdruck zu bringen, daß Gott nicht die Welt iſt, oder dann doch wieder auf Analogien

des endlichen Lebens zurückgreifen, aber unter Verleugnung der Beziehungen, in denen dieses steht. Es wird der Versuch gemacht, ein Allwesen zu beschreiben, welches nur sich selbst hat und kennt und nur zu sich selbst im Verhältniß steht, ein Versuch, der, um nicht mythologisch zu werden, möglichst abstrakt gehalten werden und um nicht rein abstrakt und leer zu bleiben doch wieder mythologische Züge aufnehmen muß. Die tröstlichen, beseligenden Wahrheiten des Glaubens aber werden auf diesem Weg in problematische Sätze verwandelt, an die sich nicht wohl zu hebende Schwierigkeiten knüpfen. Daß Gott geistige Persönlichkeit ist, scheint mit seinem absoluten Wesen in Widerspruch zu gerathen und wird angefochten, wo nicht die praktischen Motive des Glaubens den Verstandesbedenken die Stange halten. Die sittliche Vollkommenheit Gottes scheint ein unfaßbarer Gedanke zu sein, da die sinnlichen und sozialen Beziehungen, in denen allein wir eine sich bethätigende sittliche Vollkommenheit kennen, so wenig für ihn vorhanden sind, als die Form des Gehorsams, in welcher sie sich unter uns verwirklicht, auf ihn übertragen werden kann. Die Liebe Gottes, in deren Erkenntniß sich allererst die christliche Gotteserkenntniß vollendet, wird in den Hintergrund gerückt oder wohl gar die Rede davon als etwas bildliches verstanden, was nicht so eigentlich genommen werden darf. Denn wie kann man sich die Liebe Gottes begreiflich machen, sobald man darauf ausgeht, ihn an und für sich selbst, abgesehen vom Glauben zu erkennen, da doch Liebe immer nur zwischen zweien ist, Gott aber Einer ist? Vollends wird unmögliches versucht, wenn der christliche Glaube an Gott als unseren Vater, an seine vollkommene Offenbarung in Jesus Christus und seine Selbstmittheilung durch den Geist zum Anlaß genommen wird, das Wesen Gottes abgesehen vom Glauben als ein dreieiniges zu konstruiren. Die es thun, suchen ihren Weg auf des Messers Schneide zwischen Begriffsspielerei und mythologischem Tritheismus. Ueberall tritt es zu Tage, daß bei dieser dogmatischen Methode die Wahrheit selbst verändert wird.

Denn was so von der Gotteserkenntniß, das gilt von allem übrigen. Anstatt den christlichen Vorsehungsglauben in seiner

charakteriſtiſchen Eigenart herauszuſtellen und zu zeigen, wie er erreicht werden kann, und wie er der Wahrheit entſprechend geübt werden ſoll, verſucht man, den Zuſammenhang von Zeit und Ewigkeit, das Zuſammenwirken Gottes und der endlichen Urſachen verſtändlich zu machen — etwas, was uns Kindern der Zeit natürlich niemals gelingen kann. Und ſelbſt in den Lehren von Sünde und Heil, in welchen nun die Beziehung Gottes auf den Menſchen und ſeinen Glauben nothwendig zur Geltung kommt, wird die Erkenntniß verrückt, indem das Zuſtandekommen von Sünde und Heil objektiv zu beſchreiben geſucht wird, während doch alles darauf ankommt, zu zeigen, wie der Glaube an der Offenbarung Gottes die Erkenntniß von Sünde und Schuld ſowohl als von Gnade und Heil gewinnt. Denn nur dieſe letztere Erkenntniß kann uns dazu befähigen, ſelbſt den Weg des Lebens zu gehen und anderen den Weg des Lebens zu verkündigen.

Und wozu das alles? Iſt es irgend ein Intereſſe des Glaubens, ihn durch die Verpflanzung ſeiner Erkenntniß auf ein fremdes Gebiet mit zahlloſen Zweifeln und Schwierigkeiten zu belaſten? Im Gegentheil, das kann nur dazu dienen, die Aufmerkſamkeit in eine falſche Richtung zu lenken und den Schein hervorzurufen, als handelte es ſich in ihm um die Annahme oder Ablehnung gewiſſer Theorien anſtatt um den inneren Gehorſam gegen das Evangelium, um eine Entſcheidung über Wollen und Leben. Oder iſt es irgend ein Intereſſe unſerer Erkenntniß, ſie in Veranlaſſung des Glaubens durch ſolche Theorien zu erweitern? Das ſcheinen manche Vertreter der alten Methode zu meinen. Wenigſtens ſagen ſie, ſie wollten ſich durch eine ſolche Kritik wie die hier geübte die Befriedigung ihres Erkenntnißbedürfniſſes nicht verſchränken laſſen. Aber iſt es denn ein berechtigtes Bedürfniß, die Bedingungen unbeachtet zu laſſen, unter welchen die Erkenntniß des ganzen und der überſinnlichen Dinge nun einmal ſteht? Theorien zu erzeugen, die weder Glaube noch Wiſſen ſind, Antworten auf falſch geſtellte Fragen, die deßhalb, mögen ſie noch ſo geiſtreich und ſcharfſinnig ſein, immer etwas ſchiefes behalten und verfehlt bleiben müſſen? Nichts weniger als das. Der geſunde Erkenntnißtrieb ſträubt ſich nicht minder dagegen, als es

eine Entfremdung des Glaubens aus dem Zuſammenhang iſt, dem er und die in ihm enthaltene Erkenntniß wirklich angehören.

Es giebt nur eins, was hier mit Fug genannt werden kann. Und das iſt die apologetiſche Rückſicht, von der ich ſchon oben ſagte, daß ſie an der Entſtehung der Methode betheiligt geweſen, und die immer wieder den Nachweis zu fordern ſcheinen kann, daß, was zunächſt der Glaube erkennt, auch abgeſehen von ihm wiſſenſchaftlich beweisbare Wahrheit ſei. Denn unſtreitig iſt es die Meinung des Gläubigen, in dem ewigen Gott die Quelle aller Wahrheit erkannt zu haben, und muß die Theologie deßhalb auch darauf bedacht ſein, den Einklang zwiſchen dieſer Erkenntniß und dem, was wir ſonſt erkennen, herzuſtellen. Allein, auch zu dieſem Ziel führt der Weg nicht, auf welchen uns die hier beſprochene dogmatiſche Methode verweiſt. Das ergiebt ſich, abgeſehen von allem anderen, ſchon aus dem, was hier beſprochen worden iſt. Denn wie kann das als Beweis für die Wahrheit des Glaubens gelten, was vielmehr eine Verfälſchung ſeiner Erkenntniß iſt? Und wie kann eine Beſtätigung des Glaubens darin liegen, daß die ihm gewiſſe Erkenntniß in eine Reihe von problematiſchen Sätzen verwandelt wird, die Wiſſenſchaft ſein ſollen und es doch nicht ſind? Vielmehr wird es darauf ankommen, gerade den Glauben als ſolchen zu rechtfertigen, zu zeigen, daß wir darauf angewieſen ſind, Gott im Glauben zu erkennen, daß die Erkenntniß des Glaubens ſich mit der übrigen wiſſenſchaftlichen Erkenntniß in der Einheit eines Bewußtſeins verträgt, ſobald je die Bedingungen der verſchiedenen Erkenntnißgebiete ſachgemäß beachtet werden, und daß es der chriſtliche Glaube iſt, in welchem wir die Wahrheit aus Gott zu erkennen haben. Aber das ſind nun Fragen, die uns hier nicht beſchäftigen können. Ich habe ſie in meinem Buch über die Wahrheit der chriſtlichen Religion eingehend erörtert.

Unſer Reſultat lautet daher ſo, daß die Darſtellung der chriſtlichen Glaubenserkenntniß nicht bloß die erſte und vorläufige, ſondern die eigentliche Hauptaufgabe der Dogmatik iſt. Was verſucht wird, aus dieſer Erkenntniß eine Gnoſis als wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Glaubensobjekte zu entnehmen und zu ent-

wickeln, ist ein falsch gestelltes Unternehmen, welches die Bedingungen, unter welchen unsere Erkenntniß steht, unberücksichtigt läßt. Richtig ist daran, daß es allerdings eine apologetische Aufgabe zu erfüllen giebt. Aber diese muß vorher erledigt und darauf gerichtet werden, die Wahrheit gerade des Glaubens und seiner Erkenntniß zu erweisen. Ebenso soll nicht in Abrede gestellt werden, daß sich unter Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens für das Denken des Christen allerlei Fragen und Probleme ergeben, deren Bearbeitung in die Dogmatik gehört. Wie aber die Bemühung um den Beweis des Glaubens der Darstellung seiner Erkenntniß vorangehen muß, so ist dies etwas, was sich jedes Mal als ein zweites an die Darstellung anschließt. Die eigentliche Hauptsache ist die Darstellung der Erkenntniß, welche der Glaube besitzt, welche in ihm enthalten ist.

3.

Zum Schluß werfen wir einen Blick auf die Bedeutung der hier erörterten Frage für die Praxis. Da steht in erster Linie der Einfluß, den die Dogmatik auf das Glaubensleben des einzelnen auszuüben geeignet ist. Vielleicht ist er direkt genommen nicht groß und kommt doch indirekt gar sehr in Betracht. Und zwar ist der Einfluß, den der falsche Betrieb der Dogmatik da ausübt, wie es nicht anders sein kann, ein verderblicher. Darauf ward schon wiederholt Bezug genommen. Hier muß allererst nochmals daran erinnert werden.

Das Verderbliche dieses Einflusses besteht darin, daß die wahre Natur des Glaubens und der Glaubenserkenntniß dadurch verhüllt und ein falscher Schein um sie verbreitet wird. Der Schein nämlich, als sei sie wie die Erkenntniß anderer Art ein ruhiger Besitz, der einmal erworben für immer vorhanden ist, sofern nur das Gedächtniß nicht versagt. Statt dessen ist sie lediglich da wirklich lebendig, wo einer im Glauben lebt, so daß sie sich täglich in ihm erneuert. In und mit den inneren Beziehungen, in welchen sie allein wirklich vorhanden ist, muß sie sich täglich erneuern. Sonst ist sie eine todte Last für das Gedächtniß und weiter nichts. Ja, sie ist ein Fluch für den, der sie so zu besitzen

meint. Denn er täuſcht ſich ſelbſt über ſeinen inneren Beſitz. Insbeſondere, wer mit einer ſolchen Ausrüſtung, mit einer noch ſo ſauber in Paragraphen verfaßten und noch ſo logiſch aufgebauten Lehre von Gott und Chriſtus, von Sünde und Heil das Amt in der Kirche verwalten zu können meint, aber nicht täglich im Glauben die Erkenntniß der unſichtbaren Welt und ihrer Herrlichkeit neu erwirbt, der treibt berufsmäßigen Mißbrauch mit heiligen Dingen. Er wird nur zu leicht der Lüge verfallen, die heute aller Orten ihr Haupt wieder erhebt, als beſtehe Chriſtenthum und Glaube in der Zuſtimmung zu einer Summe von Lehrformeln, als ſei das das Opfer und die Leiſtung, die Gott von uns verlangt. Ich ſpreche dies nicht als Sondermeinung aus. Ich bin überzeugt, daß alle ernſthaften Chriſten und alle ernſthaften Theologen welcher Richtung immer ähnlich denken. Aber ich möchte den Finger auf dieſen Krebsſchaden legen, an welchem unſere evangeliſche Kirche wieder leidet, und jedem, den es angeht, die Frage ins Gewiſſen ſchieben, ob nicht unſere Dogmatik einen Theil der Schuld trägt, und ob es nicht dringende Pflicht iſt, hier beſſernde Hand anzulegen. Es giebt ſo viel, was im ſelben Sinn wirkt und von Menſchen nicht geändert werden kann. Die Dogmatik dagegen läßt ſich ändern und beſſern. Sie läßt ſich ſo einrichten, daß ſie in allen ihren Sätzen das Bewußtſein von der wahren Natur der Glaubenserkenntniß lebendig erhält und immer wieder einſchärft. Und indem ſie es thut, wird ſie nicht etwa um den Preis der Entfremdung von ihren eigentlichen Zielen auf praktiſche Brauchbarkeit zugeſtutzt, ſondern eben dies iſt es, wodurch allein ſie auch der ihr geſtellten wiſſenſchaftlichen Aufgabe genügt.

Aber, nun ſagt man uns, die „neue Theologie" ſchädige vielmehr den Glauben, indem ſie die Realität der Glaubensobjekte unſicher mache. Im Namen der paſtoralen Praxis wird dieſer Einwand erhoben. Als einer der Uebelſtände wird das genannt, welche ſie gerade für die Praxis mit ſich bringe [1]). Und da nun keinem Zweifel unterworfen iſt, daß unter der „neuen Theologie" auch, ja vor allem eine Geſtaltung der Dogmatik wie die hier be-

[1]) Kleinert: Die neue Theologie und die paſtorale Praxis. In „Halte, was du haſt". XIV S. 12.

fürwortete verstanden werden soll, so dürfen wir an dem Vorwurf nicht vorübergehen. Es läßt sich auch, denke ich, mit ein paar Worten das nöthige darüber sagen.

Denn darüber kann freilich kein Streit sein, daß dem Glauben die Realität dessen, was er glaubt, Existenzbedingung ist, daß ihn ins Herz trifft, wer die Realität seines Inhalts unsicher macht. Nichts kann uns ferner liegen als dies zu wollen. Kein Vertreter der alten Methode kann es ernsthafter damit meinen als wir. Man sucht den Gegensatz am unrechten Fleck, wenn man hierauf den Finger legt. Der Gegensatz betrifft vielmehr die Auffassung der Art und Weise, wie uns diese Realität der Glaubensobjekte subjektiv zur Gewißheit wird. Denn um eine solche subjektive Vergewisserung handelt es sich doch unter allen Umständen. Es ist ein seltsamer Irrthum, zu meinen, wenn man nur recht kräftig betone, daß eine objektive Erkenntniß der Glaubensobjekte möglich sei, so höre damit die Subjektivität der inneren Vermittlung und der daraus erwachsenden Gewißheit auf. Nein, subjektiv ist und bleibt sie auch dann. Nur wird die Erkenntniß und die Gewißheit der Realität Gottes dann auf den Verstand und das Wissen statt auf den Glauben gestellt. Also, die Ueberzeugung von der Realität des Glaubensinhalts ist die gleiche. Und auch das bleibt sich gleich, daß sie eine subjektiv vermittelte ist, daß sie das sein muß. Nur das Wie und die Begründung dieser subjektiven Gewißheit steht in Frage. Soll es Glaube sein, innere persönliche Ueberzeugung oder objektive wissenschaftliche Erkenntniß wie andere auch, nur durch ihren Gegenstand sich unterscheidend?

Aber ist das wirklich gemeint? Will jemand wirklich behaupten, es sei dies letztere, worauf es ankomme, und daran hänge die Wahrheit unseres Glaubens? Wir bezweifeln es billig. Wenn es jedoch gemeint wäre, dann bestände freilich ein Gegensatz, der keinen Ausgleich zuließe. Diese vermeintliche objektive Erkenntniß ist es, die wir bekämpfen. Sie klagen wir an, daß sie den Glauben verderbe. Selbst in die zweite Linie gestellt, als nachträgliche Krücke des Glaubens gedacht, kann sie nur zu leicht verderblich wirken, weil sie die Wahrheit selber verschiebt. Und diejenigen, welche die pastorale Praxis zu üben haben, bedürfen

es am meiſten, ſelbſt zu glauben, ſich die Realitäten des Glaubens nicht durch den Verſtand in die Ferne zu rücken, ſondern Angeſichts derſelben und in ihnen zu leben, was nur durch den Glauben möglich iſt.

Aber noch ein anderes Bedenken wird erhoben[1]). Es richtet ſich dagegen, daß wir mit dem Apoſtel den Gehorſam im Glauben beachtet wiſſen wollen und von der Wahrheit aus Gott ſagen, daß ſie Gehorſam von uns verlange.

Dem wird als das richtige entgegengehalten die freie Dankbarkeit der Erlöſten. Aber ſchließt denn dies beides ſich aus? Giebt es für den Menſchen, für den Chriſten eine Freiheit, die des hohen Namens werth iſt und nicht im Gehorſam wurzelt? Iſt es nicht dieſer freie Gehorſam, der die männliche Kraft des Glaubens ausmacht und ihn über alle geiſtreiche Gedankenbaukunſt in die Sphäre der göttlichen Wahrheit erhebt? Hat es einen Sinn, das Geſpenſt jeſuitiſcher Seelenknechtung gegen die evangeliſche Forderung des in Freiheit geübten Gehorſams ins Feld zu rufen? Werden wir jene bis zum letzten Reſt und Schatten aus unſerer Mitte vertreiben, wenn wir es nicht für ſelbſtverſtändlich halten lernen, dieſen zu fordern und zu betonen? Und was die Erkenntniß betrifft, woher der Verdacht, die Forderung des Glaubensgehorſams bedinge eine Zurückſtellung des Geſichtspunktes der objektiven Wahrheit? Iſt das nicht wieder das Qui pro quo, als ſei nur wahr, was wir objektiv zu erkennen vermögen, und als bedeute es einen Verzicht auf Objektivität und Realität des Glaubensinhalts, wenn man ſich die Thatſache klar macht, daß das höchſte nur um den höchſten Preis zu haben, daß die Erkenntniß Gottes nur mit dem Einſatz der ganzen Perſon zu gewinnen iſt? Vielmehr thut es auch deßhalb Noth, der Gehorſam im Glauben nicht unbeachtet zu laſſen, weil die Gewißheit, daß es ſich im Glauben nicht um willkürliche Gedanken, ſondern um Erkenntniß der Wahrheit handelt, nicht zuletzt an dieſen ſeinen Gehorſamscharakter geknüpft iſt. Jede Beziehung aber auf ſoziale Wirkung und Brauchbarkeit, welche mein verehrter Freund hier

[1]) A. a. O. S. 3.

vermuthet, auf die er die Betonung des Gehorsams zurückführt, liegt dabei völlig fern. Diese Forderung steht auf sich selbst, auf dem Verständniß des inneren Bandes, welches das Evangelium zwischen Gott und der einzelnen Menschenseele knüpft. Und nichts ist mir gewisser, als daß dies die Hauptsache ist und bleibt, wie wir, die einzelnen, den lebendigen Gott finden und haben, daß nichts, keine andere Rücksicht, und wäre sie noch so wichtig, den leisesten Schatten auf die Vorstellung werfen darf, die wir uns nach Gottes Wort von diesem wichtigsten Verhältniß machen. Allerdings aber finde ich in jener Erkenntniß zugleich den einzig möglichen Ausweg aus der Verworrenheit unserer kirchlichen Lage. Denn daß wir in der Kirche feste Ordnungen auch in dieser Beziehung brauchen, kann Niemand im Ernst bezweifeln. Wir werden sie aber nur finden, wenn sich herausstellt, daß die freie Uebereinstimmung des Glaubens, auf die es freilich ankommt, nicht auf das Zusammentreffen in irgendwelcher objektiven Erkenntniß, sondern auf die gemeinsame Unterwerfung unter eine den Willen bindende Wahrheit gestellt ist. Gewiß, man soll das bei Entscheidung der Controverse völlig außer Betracht lassen. Dafür trägt es nichts aus. Darf es aber einer Anschauung zur Ungerechtigkeit gerechnet werden, wenn sich zeigt, daß sie einen Ausweg aus praktischen Nöthen bietet? Muß sie deßhalb unter Anklage und Verdacht gestellt werden, ad hoc erfunden zu sein? Ich dächte, man könnte auch sagen, sie erweise dadurch um so mehr ihre Wahrheit.

Jedenfalls liegt in alle dem nichts, was davon abhalten kann, nachdrücklich einzuschärfen, daß die Dogmatik ihrer Aufgabe nur entspricht, wenn sie geeignet ist, in ihren Schülern das Bewußtsein lebendig zu erhalten, was es mit der Erkenntniß des Glaubens auf sich hat, und wie diese sich nur in den ihr eigenthümlichen inneren Beziehungen behaupten läßt.

Aber die Dogmatik kommt praktisch nicht nur für das Glaubensleben des einzelnen in Betracht. Sie beeinflußt vor allem Predigt und Unterricht. Für diesen Zusammenhang legt die Geschichte Zeugniß ab. Die herrschende Dogmatik ist es, welche jeweilen in einer gegebenen Periode nicht zuletzt über die

Geſtaltung von Predigt und Unterricht entſchieden hat. Das liegt auch in der Natur der Sache. Eine tüchtige dogmatiſche Bildung gehört zu den Bedingungen der Ausübung dieſer praktiſchen Funktionen. Und man muß von der Dogmatik verlangen, daß ſie hierauf vorbereite und die Wege hierzu zeige.

Das thut ſie aber nur, wenn ſie ſich zu einer Darſtellung der chriſtlichen Glaubenserkenntniß geſtaltet — in der Weiſe, wie es oben gefordert worden iſt. Denn nur dann lehrt ſie die göttliche Wahrheit ſo erkennen, wie wir ſie in der Verkündigung des Worts anderen zu bringen haben. Es handelt ſich um eine Wahrheit, deren idealer Ort, wenn ich ſo ſagen darf, die Sphäre iſt zwiſchen den religiöſen und ſittlichen Bedürfniſſen der Menſchenſeele und der im Wort bezeugten Gottesoffenbarung. In der Beziehung beider auf einander entſteht der Glaube, kommt die Erkenntniß zu Stande, iſt die höchſte Wahrheit dem Menſchengeiſt gegeben und gegenwärtig. Und dieſe Zuſammenhänge ſoll die Dogmatik erkennen lehren. Sie ſoll nicht ſagen und beſchreiben, wie die Sache iſt, als wäre es jedermanns Ding, ſie ſo zu ſehen und ihrer durch eine ſolche objektive Beſchreibung inne zu werden. Thut ſie das, verzerrt ſie die Sache ſelbſt, die nur dem Glauben gegeben iſt. Sie ſoll vielmehr zeigen, wie die Erkenntniß entſteht, ja das iſt gerade die Hauptſache, daß die inneren praktiſchen Motive der Erkenntniß deutlich werden und deren Beziehung auf Gottes Wort. Gewiß ſoll der Theolog ſich auch darüber Rechenſchaft geben lernen, daß und weßhalb die ſo zu Stande gekommene Erkenntniß die höchſte Wahrheit iſt, die es für Menſchen giebt, gewiß knüpfen ſich für ihn allerlei weitere Fragen an dieſe Glaubenserkenntniß, deren Beantwortung für die Gemeinde überhaupt keine Bedeutung hat oder doch nur bedingter Weiſe. Und auch das alles gehört zur Ausrüſtung für die paſtorale Praxis, welche ihm die Dogmatik geben ſoll. Aber die Hauptſache iſt und bleibt doch eine wirkliche Vertrautheit mit der Erkenntniß des Glaubens, mit dem inneren Bau derſelben, mit ihrer Einheit und ihrem reichen Inhalt. Nicht das, was ſo der Theologe lernt, ſoll der Prediger direkt auf die Kanzel bringen. Aber es ſoll ihn befähigen, das Evangelium ſo zu verkündigen, daß Glaube

dadurch gewirkt, die Erkenntniß des Glaubens in der Gemeinde geweckt und lebendig erhalten, an den einzelnen und der ganzen Gemeinde gebaut wird. Er soll dadurch lernen, so zu lehren, daß Mahnung und Trost in der Lehre liegt, und wiederum nicht anders zu mahnen und trösten, als daß Belehrung daraus gewonnen wird.

Was leistet dagegen die herkömmliche dogmatische Lehrweise für diese Zwecke der Praxis? Ja, wird die Verkündigung in ihre Bahnen geleitet, dann kann das nur verderblich wirken. Wohl mag es einem oder dem anderen begabten Prediger gelingen, durch die geistreiche Behandlung dogmatischer Fragen dieser Art das Interesse der Zuhörer zu fesseln und Theilnahme dafür zu gewinnen. Aber auch dann wird das wichtigste versäumt, die Erbauung der Gemeinde. Und in der Regel lassen die „dogmatischen" Predigten auch tüchtiger Seelsorger, wenn solche einmal an Festtagen oder sonstwie darauf verfallen, das Herz leer und reizen den Verstand zum Widerspruch. Man darf es dreist behaupten: die sog. dogmatischen Predigten verfehlen durchweg ihren Zweck. Stellt man es aber, um dem zu entgehen, als das richtige und geforderte hin, Moral zu predigen und die Dogmatik bei Seite zu lassen, so geräth man aus der Scylla in die Charybdis. Das Moralisiren gehört nicht auf die christliche Kanzel. Gerade diese viel verhandelte Controverse, ob dogmatische Predigten oder Moralpredigten vorzuziehen seien, verdeutlicht am besten, welch eine Lücke die Dogmatik hier läßt. Was fehlt, ist eine Gestaltung der Dogmatik, die es als selbstverständlich erscheinen läßt, daß jede Predigt dogmatisch sein soll, weil sie, indem sie es ist, Glaubenserkenntniß pflanzt, dadurch aber zugleich das innere Leben weckt und pflegt, welches der Quell alles christlich-sittlichen Wollens und Handelns ist.

Aber, wird man sagen, wo wird denn heute „dogmatisch" gepredigt? wer empfiehlt es, die Entwicklung dogmatischer Lehrstücke auf die Kanzel zu bringen und dadurch die Gemeinde zu erbauen? Ist es nicht eine allgemein anerkannte Sache, daß wir Gottes Wort zu verkündigen haben zur Weckung, Pflege und Stärkung des Glaubens? Thun diejenigen etwas anderes, welche im übrigen die herkömmliche dogmatische Lehrweise anerkennen und

befolgen? Ist nicht dieser Thatbestand auch oben stillschweigend vorausgesetzt worden, wenn „dogmatische" Predigten als Ausnahme bezeichnet wurden?

Gewiß ist hieran etwas richtiges. Nur spricht es nicht gegen unsere Behauptung, sondern für dieselbe. Es beweist, daß viele von der Dogmatik, welche sie befolgen, praktisch keinen Gebrauch machen. Weßhalb nicht? Kann es einen anderen Grund haben als den, daß sie ihre praktische Unbrauchbarkeit selber empfinden? Und giebt es einen deutlicheren Beweis dafür, daß eine Umbildung der Dogmatik wie die hier geforderte durch die praktischen Aufgaben der Kirche dringend gefordert ist? Sie drängen von selber dahin, auch wo man es nicht Wort haben will. Denn daß eine Dogmatik nicht mehr lebendig ist, deren Einfluß die Verkündigung sich entzieht, liegt so sehr in der Sache, daß es nicht noch erst bewiesen zu werden braucht.

Wollte man aber hieraus folgern, daß sich das nothwendige in der Praxis von selber mache, und daß die ganze Controverse über die Gestaltung der Dogmatik für die Praxis gleichgültig sei, so wäre das wieder sehr falsch. Was daraus folgt, ist jedenfalls nur dies, daß die Dogmatik nicht das einzige in Betracht kommende ist, daß das wichtigste und entscheidende immer der Glaube bleibt, der in Gottes Wort lebt und daher auch Gottes Wort in der rechten Weise zu verkündigen im Stande ist. Aber nicht folgt, daß die methodische Arbeit der Wissenschaft deßhalb entbehrlich ist, daß sie nicht jedem eine werthvolle Handreichung zu leisten vermag.

Und dann — läuft nicht eine Täuschung mit unter, wenn man hier Schlüsse zieht aus dem, was sich der allgemeinen Beobachtung darbietet? Denn wer sind die, auf deren Predigtweise dabei geachtet wird? Der Natur der Sache nach sind es die tüchtigeren, die begabteren, diejenigen, die auf der Kanzel oder durch das gedruckte Wort die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und im weiteren Kreis bekannt werden. Eben dieselben sind es, welchen gegeben ist, durch selbständige Arbeit ihren Weg auch da zu finden, wo Anleitung und Wegweisung fehlt. Aber bilden sie die Mehrzahl? Ist es nicht im geistlichen Stand wie in anderen Ständen

auch, daß alle Stufen der Begabung in ihm vertreten sind? Muß man nicht sagen, daß die sonntägliche Predigt an die geistige Kraft derer, die dies Amt bekleiden, außergewöhnliche Anforderungen stellt, — vorausgesetzt, daß die Predigt ist, was sie sein soll? Müssen nicht alle Kräfte angespannt werden, um auch den minder begabten die Wege zu ebnen? Nichts gehört aber wesentlicher und nothwendiger dazu als ein dogmatischer Unterricht, der so in die göttliche Wahrheit einführt, wie es die Aufgabe der Predigt, Glauben zu wirken, Glaubenserkenntniß zu pflanzen und zu pflegen erfordert. Sonst werden die ungeschickten und unerbaulichen dogmatischen Erörterungen nicht von der Kanzel verschwinden. Sonst wird der Bann nicht gebrochen werden, daß die monotone Forderung von Buße und Glaube die einzige praktische Spitze der Predigt ist. Eine rechtschaffene Dogmatik muß lehren, die Wahrheit so zu predigen, daß Buße und Glaube dadurch geweckt wird, im Zusammenhang jedes Mal mit der Seite der Wahrheit und des inneren Lebens, um die es sich jedes Mal handelt. Wer nichts anderes weiß als diese Forderung in besonderen Worten an den Schluß zu stellen, der zeigt, daß er seine Aufgabe nicht verstanden hat. Und daran trägt dann auch die Dogmatik Schuld, welche es versäumt, die uns gegebene Wahrheit in ihren natürlichen praktischen Beziehungen zu entwickeln.

Neben der Predigt steht der Unterricht. In ihm macht sich der Einfluß der Dogmatik wohl noch bestimmter und unmittelbarer geltend. Der Unterricht ist in der Regel ein populärer, dem Verständniß der Katechumenen angepaßter Abriß der Dogmatik. Nicht viel anders verhält es sich mit dem Katechismusunterricht in der Schule. Daran wird sich aber auch nicht viel ändern lassen. Der Unterricht auf den verschiedenen Stufen wird im Kern der Sache immer derselbe sein. Und der Unterricht auf der höchsten Stufe, die wissenschaftliche Dogmatik, wird über diesen Kern entscheiden. Sucht die Dogmatik daher nach wie vor eine objektive, wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubensobjekte, dann wird auch der Unterricht auf allen Stufen etwas dem entsprechendes zu bieten fortfahren. Eine Aenderung ist da nur zu erhoffen, wenn die Dogmatik eine andere wird. Eine Veränderung des Unterrichts

ist aber geradezu ein brennendes Bedürfniß und eine unabweisbare Pflicht der Kirche.

Die richtige Gestaltung des Unterrichts ist eine der schwierigsten unter den Aufgaben, welche der Kirche gestellt sind. Er soll Unterricht sein und muß als solcher einen festen und bestimmten Lehrstoff haben. Zu diesem Lehrstoff gehört vor allem auch die Erkenntniß der Wahrheit, welche die christliche Gemeinde besitzt und ihren heranwachsenden Gliedern mittheilen muß. Aber nun steht diese Erkenntniß in eigenthümlichen inneren Beziehungen, deren Vorhandensein nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf. Da liegt die Versuchung wohl so nahe wie nirgends sonst, die Erkenntniß ihres eigenthümlichen Charakters zu entkleiden und sie in eine objektive Erkenntniß zu verwandeln, welche wie der übrige Unterrichtsstoff gedächtniß- und verstandesmäßig angeeignet werden kann. Vielleicht darf man sagen, eine solche aus den Zwecken des Unterrichts hervorgehende Nöthigung habe bei dieser Umgestaltung von Anfang mitgewirkt und diene auch heute vor allem dieselbe aufrechtzuerhalten. Wer unterrichten will, scheint gar nicht umhin zu können, den Gegenstand des Unterrichts aus diesen unmittelbaren Beziehungen zum inneren Leben zu lösen und ihn in die Form objektiver Mittheilung, sachlicher Darlegung zu kleiden. Denn wie will er sonst aus dem Ton der Verkündigung und des Zeugnisses herauskommen, der doch im Unterricht nicht die Regel sein darf? wie anders soll und kann ein wirklicher Unterricht daraus werden?

Dennoch wird es nicht bei der hergebrachten Form des Unterrichts sein Bewenden haben dürfen. Gerade diese Form des Unterrichts hindert in der Gegenwart die Wirksamkeit des Evangeliums an und unter unserem Volk. Mag auch so in einzelnen Fällen viel oder alles daraus gemacht werden können, die Regel ist und muß es sein, daß der köstliche Inhalt darüber verloren geht. Ich habe gelegentlich einen älteren frommen und bewährten Lehrer — in beiden Beziehungen kenne ich keinen besseren — eine Katechese über den Schluß der Luther'schen Erklärung zum zweiten Artikel halten hören. Da war vom Reich der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit die Rede, das war den Kindern alles eingeprägt worden, der herrliche Katechismustext war dagegen unter

der korrekten Dogmatik erstickt. Und ich glaube nicht, daß das die Ausnahme ist, es wird vielmehr heißen müssen: wenn das am grünen Holz geschieht, wie wird's am dürren sein? was wird in ungeschickten Händen, und wo der fromme Sinn fehlt, aus dem Religionsunterricht werden?

Nun hat es gewiß eine Zeit gegeben, in welcher diese Lehrform trotzdem die natürliche war. Die Zeit nämlich, wo gerade ein solcher Unterricht seine festen Anknüpfungspunkte in den anerkannten allgemeinen Erkenntnißformen hatte, wo die gesammte Erkenntniß dafür galt, sich in letzten philosophisch-theologischen Sätzen zusammenzuschließen, wo Niemand zweifelte, oder dieser Zweifel wenigstens eine große Ausnahme bildete, daß die wissenschaftliche Welterkenntniß in der Gotteserkenntniß einen gleichartigen Abschluß zu suchen habe und finden könne. Da war auch ein dem entsprechender Religionsunterricht geeignet, dem Evangelium seinen bestimmten Platz im geistigen Leben anzuweisen und zu vermitteln. Womit nicht gesagt sein soll, daß jene Lehrform auf evangelischem Boden jemals die eigentlich der Aufgabe entsprechende gewesen sei. Aber so lange das geistige Leben etwas derartiges zu fordern schien, konnten auch die Mängel nicht als solche empfunden werden.

Heute ist das anders. Jene Voraussetzungen sind nicht mehr vorhanden. Die wissenschaftliche Erkenntniß geht heute andere Bahnen. Die Anknüpfungspunkte für die unvergängliche und unveränderliche Wahrheit des Evangeliums müssen heute anderswie und anderswo gesucht werden, demgemäß aber muß auch der Unterricht in dieser Wahrheit eine andere Form gewinnen. Sonst wird der Schein auf sie geworfen, als sei sie eine veraltete Form der Welterklärung, weiter nichts; wenn aber, so dauert es nicht lang, daß und bis sie von der heutigen Weltbetrachtung, die in allen Schichten des Volkes Wurzel zu schlagen beginnt, verdrängt wird — wenn es denn überhaupt zu einer wirklichen Aneignung gekommen ist. Wie oft wird mit der Schule und mit dem Konfirmandenunterricht auch die Kirche und das Christenthum verlassen! Wie oft und wie schnell vollzieht sich ein solcher Prozeß der Entfremdung auch bei denen, welche vorher zu einer innerlichen An-

theilnahme herangezogen worden waren! Und daran hat auch die Form des Unterrichts Schuld. Nicht dieſe allein, gewiß nicht, es ſind mancherlei Verhältniſſe, die dabei zuſammenwirken, die letzten Beſtimmungsgründe liegen immer im Willen. Während aber dieſe Umſtände einer theoretiſchen Erwägung vielfach inkommenſurabel ſind, handelt es ſich im Unterricht um etwas, was geändert und verbeſſert werden kann. Man ſoll nicht meinen, durch die Hervorhebung der anderen gleichfalls und vor allem mitwirkenden Momente ſich der Pflicht, die hier erwächſt, entziehen zu können.

Jedoch, manche wollen es überhaupt nicht Wort haben, daß es ſo ſei, wie hier behauptet wird. Sie leugnen, daß ein ſolcher Riß durch das geiſtige Leben der Gegenwart geht. Den Hinweis auf die Thatſache, die mit Händen greifen kann, wer ſich in der Wirklichkeit umſieht und umhört, glauben ſie als bloße Meinung behandeln zu dürfen, der ſich durch eine entgegengeſetzte Behauptung und allerlei philoſophiſche Erwägungen begegnen läßt. Aber die Vogelſtraußpolitik hat noch Niemandem geholfen und wird uns in der Kriſis der Gegenwart am wenigſten helfen. Theologiſche oder philoſophiſche Liebhabereien und kirchenpolitiſche Rückſichten ſind im Vergleich mit dem Ernſt der Sache wahrlich nichts. Aber daß wir thun, was wir können, damit unſerem Volk das Evangelium erhalten, daß es als eine wirkſame Kraft des Lebens in ihm erneuert werde, das iſt alles, das iſt die große Sache, auf die es ankommt. Und dazu gehört eine Veränderung des Unterrichts auf allen Stufen, welche deutlich macht, daß dieſe Erkenntniß anderer Art iſt als unſere übrige Erkenntniß. Natürlich nicht, indem man den Kindern ſagt, daß es ſo ſei, und die Gründe entwickelt, warum es ſo ſein muß, wohl aber, indem man ſich bei dieſem Unterricht an das Gewiſſen und den Willen der Kinder wendet, nicht bloß an den Verſtand. Kommt es doch gar nicht darauf an, daß ſie das Weſen Gottes und ſeine Eigenſchaften in ſchönen Formeln beſchreiben lernen, während es von der höchſten Wichtigkeit iſt, ihnen zum Verſtändniß zu bringen, was es heißt, an Gott glauben, d. h. was es bedeutet, Gott zu haben und ſeiner gewiß zu ſein.

Aller Unterricht ſoll zugleich erziehlich wirken. In ſehr

verschiedenem Maaß wird je nach dem Gegenstand diese erzieherische Bedeutung des Unterrichts hervortreten und die Gestalt des Unterrichts beeinflussen. Daß dies Moment der Erziehung im Religionsunterricht zur Hauptsache wird, dürfte nicht bestritten werden. Aber dann muß auch die ganze Gestaltung des Unterrichts darnach bemessen, die Darbietung des Stoffs dadurch bedingt sein. Und das wird nur erreicht werden, wenn er Unterricht in der Glaubenswahrheit wird und zum Glauben zu erziehen sucht.

Wollte man jedoch behaupten, das sei unmöglich, so wäre zu erwiedern, daß der Unterricht dann überhaupt nur eine sehr eingeschränkte Bedeutung hätte, in der Hauptsache auf biblische Geschichte und Einführung in die heilige Schrift und die wichtigsten Urkunden der christlichen Entwicklung beschränkt bleiben müßte. Aber nicht würde folgen, daß es bei der alten Praxis eines dogmatischen Unterrichts zu verbleiben hätte. Für die Wahrheit giebt es keinen Ersatz. Ist sie auf einem bestimmten Weg nicht wirklich und ganz zu haben, dann besser gar nicht als halb und entstellt. Allein, die Voraussetzung trifft überhaupt nicht zu. Ein Unterricht in der Glaubenswahrheit, der zum Glauben zu erziehen sucht, ist sehr wohl möglich. Es handelt sich um praktische Beziehungen des inneren Lebens, die sich an einfachen, einem jeden von früh auf zugänglichen Analogien sittlicher Lebensgestaltung verdeutlichen lassen. Die heilige Schrift weist uns selbst auf diesen Weg. Ebenso ist die sittliche Erfahrung ein wesentliches und wichtiges Element schon der jugendlichen Entwicklung. Daran muß aber jedes Verständniß des Christenthums und des Glaubens anknüpfen. Schrift und Katechismus lassen hierüber keinen Zweifel. Aber dann ist es auch möglich, in verschiedener Abstufung einen Unterricht im Glauben zu ertheilen, der einen festen Stoff hat, also wirklicher Unterricht bleibt und doch überall an das innere Leben des Gewissens und Herzens anknüpft, dieses zu wecken, zu gestalten, zu vertiefen sucht.

Nur eines bleibt fraglich. Dies nämlich, ob es möglich ist, einem jugendlichen Alter schon den innersten Kern des Christenthums nahe zu bringen, daß es nämlich ein Leben in Gott ist, welches über die Welt erhebt und von der Welt befreit. Be-

ſondere Verhältniſſe werden es in einzelnen Fällen ermöglichen, ſchwere Leiden z. B., die eine Reife über das Alter erzeugen, vielleicht auch eine angeborene Dispoſition, welche früh in der Jugend Gott ſuchen lehrt. Die Regel wird das nicht ſein. In der Jugend erwarten die meiſten Menſchen noch alles von der Welt und empfinden das Bedürfniß nicht, ſich durch das Leben in Gott von der Welt zu löſen. Es würde aber auch nichts helfen, ließe ſich der Zeitpunkt des Katechumenenunterrichts in ein etwas ſpäteres Alter verlegen. Denn wer will ſagen, wann der richtige Zeitpunkt gekommen? Verhält es ſich ſo, wie hier angenommen worden, dann handelt es ſich um ein Alter, welches dem eigentlichen Unterricht längſt entwachſen iſt. Wir können es eben in keiner Weiſe ändern, daß das Chriſtenthum in erſter Linie eine Religion für Erwachſene iſt. Man muß, wie mir ſcheint, bei dieſem Theil des Unterrichts, der ja nicht fehlen darf, in der Jugend den Eindruck zu erwecken ſuchen, daß es in unſerem Glauben Geheimniſſe giebt, die ſich erſt einer gereifteren Erfahrung erſchließen, Kräfte des Lebens, die erſt ſpäter zugänglich werden. Jedenfalls kann es keinen Erſatz bieten, wenn eine objektive Lehre hier an die Stelle geſetzt wird. Dadurch kann das nothwendige vielmehr nur gehindert werden, daß der einzelne ſelbſt im Glauben an Jeſus Chriſtus dieſe Erfahrungen macht, die für immer mit Gott verbinden. Nur im Glauben verwirklicht ſich, was wir die Erlöſung nennen; die Anweiſung, ſie irgendwo abgeſehen vom Glauben objektiv vollzogen zu denken, lenkt die Aufmerkſamkeit in falſche Richtung; was abgeſehen vom Glauben da iſt, iſt der in Jeſus Chriſtus offenbarte und verbürgte Gnadenwille Gottes. Ueberdies wird bei ſolchem Verfahren das wichtigſte an Theorien geknüpft, welche immer zugleich dem Zweifel Raum laſſen und Sache des Streites bleiben.

Auch was den Unterricht betrifft, kann man übrigens einwenden, daß überhaupt keine Neuerung erforderlich ſei, da Niemand genöthigt werde, einen dogmatiſch ausgeſtalteten Unterricht zu ertheilen. Der kleine Katechismus Luther's iſt ja von a bis z nicht Dogmatik, ſondern Unterricht in der chriſtlichen Religion nach evangeliſchem Verſtändniß; was ſich an dogmatiſchen Begriffen in

ihm findet, ist diesem eigentlichen Zweck vollkommen untergeordnet. Und jeder kann dazu aus der heiligen Schrift als der wahren Quelle lebendiger Glaubenserkenntniß schöpfen. Was sollte denn dazu führen, der dogmatischen Ueberlieferung einen entscheidenden Einfluß auf den Religionsunterricht einzuräumen?

In der That wird es solche geben, Geistliche und Lehrer, welche in der christlichen Religion unterrichten und die Dogmatik bei Seite lassen. Sie bilden aber die Ausnahme — hier vielmehr noch als bei der Predigt. Das hat seinen Grund in dem oben erwähnten Zusammenhang, daß der Unterricht auf allen Stufen dem Kern nach stets derselbe sein wird, und daß die höchste Stufe, der wissenschaftliche Unterricht in der Dogmatik, über diesen Kern entscheidet. Soll daher eine wirkliche Veränderung und Besserung des Unterrichts eintreten, so ist die Bedingung dessen, daß die Dogmatik vorher eine andere werde, daß sie die Darstellung der Glaubenserkenntniß als ihre eigentliche Aufgabe erkenne und verfolge. Aber dann auch umgekehrt: nur eine solche Dogmatik wird der Kirche nützen und die ihr gestellten praktischen Aufgaben lösen helfen.

Weder was die Predigt noch den Unterricht betrifft, handelt es sich aber um einzelne Lehren, um deren Beseitigung oder Umgestaltung. Man sollte daher die „neue Theologie", ihre Bedeutung für die Praxis auch nicht daran prüfen, wie sie sich zu diesem oder jenem Lehrstück verhält. Lediglich darauf ist die Absicht gerichtet, die Lehrweise überhaupt und durchweg zur Geltung zu bringen, welche der in der Reformation uns geschenkten Erkenntniß des Christenthums entspricht. Nur weil diese Erkenntniß im Vergleich mit der der alten Kirche wie der des Mittelalters eine neue war wird auch die Lehrweise eine neue sein müssen, wird sie wenigstens als solche in der Kirche der Reformation von allen denen empfunden werden, welchen sich der Schwerpunkt wieder in die ältere dogmatische Ueberlieferung verlegt hat. In Wahrheit soll nur das neue durchgesetzt werden, was uns Gott durch Martin Luther geschenkt hat. Und nicht in der Meinung, es sei das eine Sache theologischer Liebhaberei, die so oder auch anders gewandt werden kann, sondern in der Meinung, es sei eine Pflicht, so

ernſthaft wie das Evangelium ſelbſt, das für uns und unſer Volk eine Sache auf Tod und Leben iſt.

Noch aus einem anderen Grunde empfiehlt es ſich nicht, die Frage auf ein Ja oder Nein in Betreff einzelner Lehren der überlieferten Dogmatik hinauszuſpielen. Wer nämlich die Ueberlieferung vertritt, für den knüpfen ſich an die ſo oder ſo formulirte Lehre die wichtigſten und werthvollſten Gedanken des Chriſtenthums, eben deßhalb will er daran gehalten und nicht davon gelaſſen wiſſen. In der Verneinung der betreffenden Lehrformel erblickt er zugleich eine Verneinung dieſer Gedanken, obwohl nun das wieder auf der anderen Seite gar nicht die Meinung iſt. Wie ſoll es da zu einer Verſtändigung auch nur über den eigentlichen Differenz- und Streitpunkt kommen? Es bleibt, wie mir ſcheint, nur übrig, ſich klar zu machen, daß dieſe Verhandlung über einzelne Lehren nicht der richtige Weg iſt. Vielmehr wird es darauf ankommen, daß wir uns mit einander auf das gemeinſame Erbe der Reformation beſinnen und die Frage erwägen, ob und wiefern darin die Nöthigung zu einer Umgeſtaltung auch der Dogmatik gegeben iſt. Mag dann das Für und Wider mit aller Schärfe diskutirt werden. Die Frageſtellung ſelbſt wird es mit ſich bringen, daß *nicht bloß die Erkenntniß* ins Auge gefaßt, ſondern die von der Reformation dictirende Neuerung auf dem Erkenntnißgebiet als Moment in der Umgeſtaltung *aller Erſcheinungsformen* des Chriſtenthums gewürdigt wird. Hier vor allem liegt die Entſcheidung. Es muß zur Geltung kommen, daß die Lehre nie etwas für ſich iſt, ſondern immer Moment in einem größeren ganzen, in der Geſammterſcheinung des Chriſtenthums auf einer beſtimmten Entwicklungsſtufe. Nur in dieſem Zuſammenhang läßt ſich darüber verhandeln, welche Bedeutung die einzelne überlieferte Lehre für uns heute hat. Und nur unter Berückſichtigung deſſen läßt ſich auch die Frage ins reine bringen, wie weit die Berufung auf geſchichtliche Continuität in Lehrfragen berechtigt iſt.

Das Verhältniß des christlichen Glaubens zum modernen Geistesleben[1]).

Von

J. Gottschick

in Gießen.

Es ist Brauch, daß am Stiftungsfeste der Universität der Rektor sich für seine Festrede ein Thema aus seiner Specialwissenschaft wählt, an dem er zeigen kann, daß und wie diese in ihrem gegenwärtigen Stande einen von allen zu würdigenden Beitrag zu der Weiterentfaltung des menschlichen Geisteslebens liefert, dem alle unsere Arbeit dienen will. Dieser Brauch ist wohlbegründet. Wollen wir uns heute als zusammengehörige Glieder des Werthes unserer Corporation freuen, so ist es die naturgemäße Aufgabe der Festrede, mit der That zu zeigen, daß unser Name „universitas literarum“ kein bloßer Name ist. Und wie könnte sie dies besser thun, als indem sie die Arbeit eines besonderen Forschungsgebietes als Beitrag zum Wachsthum des Alle verbindenden Ganzen erkennen läßt!

Wenn nun wie diesmal einem Theologen die Ehre zufällt, die Universität zu vertreten, so wird er sich kaum des Eindrucks erwehren können, daß er sich einer solchen Aufgabe gegenüber in einer ungünstigeren Lage befindet, als die Angehörigen anderer Fakultäten. Sie können von vornherein für den Gegenstand ihrer Forschung, wie fern er auch Manchem unter uns liegen mag, auf die allgemeine Anerkennung rechnen, daß er neben den übrigen seine besondere Bedeutung im Ganzen unserer Kultur habe. Und

[1]) Rektoratsrede.

ihnen selbst kommt das Zutrauen entgegen, daß ihre Stellung zu ihm die des vorurtheilslos nur nach der Wahrheit suchenden Forschers sei. Es handelt sich für sie nur darum, ihrer Sache eine Seite abzugewinnen, von der sie für Alle verständlich und interessant wird. Mit dem Gegenstande der Theologie, dem Christenthum, und mit unserer, der Theologen, Stellung zu ihm steht es anders. Zwar die Bedeutung wird dem Christenthum Niemand unter uns absprechen, daß es als die Bewahrerin des Erbes der antiken Kultur und als die Erzieherin der Völker zur Humanität in einer Fülle von Beziehungen einen bleibend bedeutsamen Einfluß auf die Kulturentwicklung der Menschheit ausgeübt hat. Aber mit diesem Zoll der Anerkennung, der ihm eine ob auch noch so ausgezeichnete Stelle neben anderen Faktoren der Kultur zuweist, ist das Christenthum selbst nicht zufrieden. Es erhebt den Anspruch, für alle Stufen der Kultur die Wahrheit, die bleibende, ausschließliche, absolute Wahrheit zu sein. Eben gegen diesen seinen Anspruch aber richtet sich seit dem Beginn der Neuzeit eine immer breiter gewordene Strömung. Er findet vielleicht auch in unserem Kreise nicht allgemeine Anerkennung. Was aber unsere, der Theologen, Stellung zum Christenthum angeht, so ist für unsere wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm die Voraussetzung maßgebend, daß es mit seinem Anspruch im Rechte ist. So sehr wir uns darum bemühen und uns dazu verpflichtet wissen, mit voller Unbefangenheit und in voller Unabhängigkeit von der Ueberlieferung die Urkunden seiner Entstehung und seiner Geschichte zu untersuchen, sowie die Faktoren, die Genesis, das Recht und den Werth der Formen zu prüfen, welche die Kirche ihrer Verkündigung und ihrem Leben im Verlauf ihrer Entwicklung gegeben hat, wir theilen doch von vornherein den Glauben der christlichen Gemeinde, daß wir in Jesus Christus die Erlösung aus Sünde und Tod zu wahrem und ewigem Leben in Gott besitzen; wir sind gewiß, daß wir nur von dieser Voraussetzung aus die Geschichte des Christenthums wahrhaft verstehen können; wir thun alle unsere Arbeit, auch und gerade die eben genannte kritische Arbeit, in dem Bewußtsein und zu dem Zweck, mit ihr der christlichen Gemeinde zu dienen. Würde diese unsere innere Stellung

zum Gegenstande unserer Arbeit sich ändern, so müßten wir aufhören Theologen zu sein. Das ist aber das Gegentheil der Voraussetzungslosigkeit, die man, gleichviel ob mit Recht oder mit Unrecht, von dem Vertreter der Wissenschaft zu fordern pflegt. Wir selbst fühlen uns deshalb freilich keineswegs als Fremdlinge an der Universität, sondern erblicken in der vollen Zugehörigkeit zu ihr die Gewähr der Lebensbedingungen für unsern Beruf.

Ich habe diese Gedanken, die einem Theologen an dieser Stelle kommen müssen und auf die er auch bei manchen Nichttheologen rechnen muß, nicht verschweigen wollen, um Ihnen anzudeuten, wodurch es sich mir nahe gelegt hat, heute über das Verhältniß zwischen dem christlichen Glauben und dem modernen Geistesleben zu Ihnen zu sprechen. Ich möchte Ihnen darlegen, worauf sich inmitten dieses modernen Lebens unsere Gewißheit von der Wahrheit des christlichen Glaubens und unsere Zuversicht zu seinem Siege gründet. Dabei wird von selbst die innere Nothwendigkeit der Stellung deutlich werden, die wir zu dem Gegenstande unserer Wissenschaft einnehmen.

Es ist ein charakteristischer Zug in der Entwicklung des modernen Geisteslebens, daß sie zum nicht geringen Theile im Gegensatz, wenn auch nicht durchweg gegen das Christenthum selbst, so doch im Gegensatz gegen diejenige kirchliche Gestalt desselben verläuft, in welcher es einst das gesammte Leben mit seiner Auktorität beherrscht hat. Doch giebt es in dieser gegensätzlichen Bewegung Rückströmungen. Einer solchen begegnen wir in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Damals wurde die Aufklärung in den Kreisen der höher Gebildeten durch die neue Welt- und Lebensanschauung überwunden, die sich in der schönen Literatur und der Philosophie durchsetzte. Der neu zum Durchbruch gekommene Sinn für das unveräußerliche Recht des unmittelbaren Gemüthslebens, das mächtige Bedürfniß nach einer lebensvollen Gesammtanschauung der Welt, das neuerwachte tiefere Verständniß für die treibenden Lebenskräfte großer geschichtlicher Gebilde, über die sich die Aufklärung weit erhaben gedünkt hatte, lehrten auch das Wesen der Frömmigkeit überhaupt tiefer verstehen und den von der Aufklärung verkannten Werth der positiven, auf

geschichtlichen Ereignissen ruhenden Religion wieder würdigen. Aber diese neue Welt- und Lebensanschauung war überwiegend ästhetisch bedingt und stand im engsten Zusammenhange mit dem spekulativen Rausch, in welchem man durch eine geniale Intuition die Wahrheit erfassen zu können meinte. Die ästhetischen Interessen sind bald mehr und mehr durch politische und technisch wirthschaftliche verdrängt worden. Der spekulative Rausch ist vor den Fortschritten der positiven Wissenschaften verflogen. So haben die neuen Impulse zu einer Wiederbelebung des christlichen Glaubens in den der Kirche schon entfremdeten Kreisen keine umfassendere oder wenigstens keine nachhaltige Wirkung erlangt.

In unseren Tagen scheint sich nun ein Umschwung der Stimmung anzubahnen, der an allgemeinere und vitalere Interessen anknüpft. Weithin regt sich die nicht ungerechtfertigte Besorgniß, daß der Durchbruch der wilden Gewässer, die sich in den Tiefen des Volkslebens ansammeln, Alles wegschwemmen werde, was in den Kämpfen der Geschichte erworben ist und was wir als ein theures Erbe überkommen haben, und daß nach einer siegreichen socialen Revolution von unserer ganzen Kultur höchstens die technische Seite übrig bleiben werde. In Folge dessen besinnt man sich auf die sittlichen Grundlagen aller Kultur. Man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß ein gemeinsamer Glaube, wie ihn den heutigen Völkern nur das Christenthum gewähren kann, zur Festigung dieser erschütterten Grundlagen unentbehrlich sei. So hat das Kaiserwort, daß dem Volke die Religion erhalten bleiben müsse, immer stärkeren Beifall gefunden. Aber dieser Zoll der Anerkennung, der der social und politisch erhaltenden Kraft des Christenthums gebracht wird, ist nur zu oft ein Danaergeschenk. Am meisten, wenn sich solche zu ihm bequemen, die, selber dem ganzen Geist des Christenthums innerlich entfremdet, es zum Dienst ihrer selbstischen Interessen, zur Aufrechterhaltung angefaulter Zustände aufbieten möchten. Aber auch bei solchen, die das Bedürfniß einer sittlichen Reform aller Klassen der Gesellschaft lebhaft empfinden und die Kirche zur Mithülfe an dieser Aufgabe aufrufen oder doch willkommen heißen, waltet eine große Gefahr ob. Die Neigung, das Christenthum als ein bloßes Mittel für noch

ſo werthvolle, immerhin ſogar ſittlich werthvolle weltliche Intereſſen zu ſchätzen, iſt die ſchlimmſte Verkehrung ſeines Weſens und die größte Gefährdung ſeiner Wirkſamkeit. Der ſegensreiche Einfluß, den es auf die Kultur ausgeübt hat und noch immer ausübt, iſt eine ſeiner Folgen, nicht ſein Zweck. Die innere Unwahrheit, daß man es will gelten und wirken laſſen, während man für ſeine eigene Perſon dem chriſtlichen Glauben ſkeptiſch gegenüberſteht oder wenigſtens kein volles Herz zu ihm faſſen kann, iſt der Ruin derer, die ſich ihrer ſchuldig machen und das ſchwerſte Hemmniß ſeiner Wirkſamkeit. Das Chriſtenthum iſt kein Segen, ſondern ein Fluch für den Einzelnen, der um anderer Zwecke willen ſich zu ihm bequemt. Es iſt kein Segen, ſondern ein Fluch für die Geſammtheit, wenn es um der geſellſchaftlichen und ſtaatlichen Ordnungen willen von den leitenden Klaſſen gepflegt wird, ohne daß ſie ſelbſt von ſeiner Wahrheit überzeugt ſind und ſelbſt mit ihm Ernſt machen.

Aber dem Gewinn perſönlicher Ueberzeugung von der Wahrheit des chriſtlichen Glaubens ſcheinen nun die Ueberzeugungen ein ſchier unüberſteigliches Hinderniß entgegenzuſetzen, welche ſich als Ergebniſſe der modernen Geiſtesentwicklung herausgebildet haben. Darüber ſind die verſchiedenſten Partheien einig, mögen nun die Einen deshalb die Umkehr der Wiſſenſchaft fordern oder die Andern triumphirend verkünden, daß die Wiſſenſchaft den Beweis für die Nichtigkeit des chriſtlichen Glaubens erbracht habe, oder die Dritten im Gefühl des Widerſtreits zwiſchen der modernen Bildung und dem chriſtlichen Glauben mit mehr oder minder ſchmerzlicher Reſignation auf den letzteren verzichten.

So viel iſt jedenfalls zweifellos: die Zeit iſt vorüber, in der die chriſtlichen Glaubensſätze als ſelbſtverſtändliche Wahrheit ſo zu ſagen mit der Muttermilch eingeſogen wurden und es nur die Aufgabe war, nach den für wahr gehaltenen Sätzen auch perſönlich zu leben.

Dieſe Selbſtverſtändlichkeit der chriſtlichen Ueberzeugung hatte einen doppelten Grund. Der erſte lag darin, daß ſie von einer unangezweifelten, alles beherrſchenden Auktorität getragen wurden, von der Auktorität ſei es der Kirche ſei es der Bibel. Nun iſt aber die ganze Bewegung des Denkens der Neuzeit von Anfang

an gegen den Auktoritätsglauben gerichtet, der sich den Aussprüchen einer äußeren Auktorität deshalb unterwirft, weil dieser ein göttlicher Ursprung zugeschrieben wird. Dieser Gegensatz hängt ja zum nicht geringen Theile damit zusammen, daß die Kirche, auch die protestantische, lange genug die Wissenschaft auf ihrem zweifellosen Eigengebiete in ungerechtfertigter Weise bevormundet und sie dadurch in einen einseitigen Emancipationskampf hineingetrieben hat. Hat doch die Naturwissenschaft sich das Recht ihrer selbständigen Erklärung der Naturvorgänge erst mühsam gegenüber der Bindung erkämpfen müssen, die die naive Naturanschauung der Bibel oder die als naturwissenschaftliche Belehrung gedeutete Schöpfungsgeschichte der Genesis ihr auferlegte. Als ob der christliche Glaube, daß Gott die Welt für das Reich seiner Liebe schafft und leitet, mit dem copernikanischen oder dem ptolemäischen Weltsystem, mit einer Erkenntniß über die Reihenfolge und die Länge der Schöpfungsperioden, mit einer Hypothese über die Entstehung der Arten etwas zu thun hätte! Nicht die causalen Einzelzusammenhänge des Wirklichen zu erklären, sondern Sinn und Bedeutung zu verstehen, die das wie auch immer vermittelte Einzelne und das Ganze für die lebendige Person hat, das ist seine Sache und seine unendlich größere Aufgabe. Aber mit einer zutreffenderen Absteckung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen ist der Streit nicht geschlichtet. Es ist eine weiter und tiefer greifende geistige Bewegung, die sich gegen den Auktoritätsglauben kehrt. In ihr macht sich ein charakteristischer Zug der Neuzeit, das Verlangen nach einer eigenen, wirklich persönlichen Ueberzeugung geltend, die auf der Gewißheit schaffenden Kraft des Gegenstandes selbst und auf selbstthätiger geistiger Verarbeitung desselben beruhen und ihren Inhalt zum wirklichen Eigenthum des Geistes machen soll. Und dies Verlangen ist jetzt bis in die untersten Volksschichten hinabgedrungen.

Die Selbstverständlichkeit, welche die christlichen Glaubensgedanken in früheren Zeiten besaßen, hatte einen zweiten Grund darin, daß ein Theil von ihnen sich mit leichter Mühe und mit verhältnißmäßig geringen Aenderungen dem anthropomorphen und anthropocentrischen Weltbilde einfügte, welches die mythenbildende

Phantasie des kindlichen Menschen schafft. Diesem ist es selbstverständlich, an eine jenseitige Welt zu glauben, in der höhere Mächte ihren Sitz haben, aus der heraus sie zu Gunsten oder Ungunsten des Menschen in diese Welt wunderbar hineinwirken, und in der die Gestorbenen fortleben. Und nun war dieses mythologische Weltbild bestätigt worden, indem die griechische Philosophie es, wenn auch in abstrakter Form, sich angeeignet hatte. Galt es für diese als Erkenntniß des wirklichen Seins, wenn es ihr gelang die vielen, widerspruchsvollen und wechselnden Erscheinungen unter allgemeine Begriffe, unter einheitliche und beständige Ideen unterzuordnen, so fand die Wissenschaft ihren legitimen Abschluß in der Ueberzeugung von der Existenz einer höheren übersinnlichen, idealen Welt, die in der irdischen sich nur getrübt wiederspiegelt, in der Lehre von ihrer Zusammenfassung in einer höchsten Einheit und einem letzten Grunde, in der Annahme eines übersinnlichen Ursprungs und einer unzerstörbaren Existenz des zur Erkenntniß der Ideen befähigten Geistes. Die moderne Wissenschaft aber hat beide zerstört, das naive Weltbild und das durch die Jahrhunderte des Mittelalters fortgeführte und noch tief in die Neuzeit hineinragende abstraktere der griechischen Philosophie. Sie meint das Wirkliche zu erkennen, indem sie das wahrnehmbare Geschehen in seinen von allgemeinen Gesetzen beherrschten Einzelzusammenhängen erfaßt, indem sie es auf kleinste Kraftmittelpunkte zurückführt und durch Beobachtung und Experiment die Regeln entdeckt, nach denen diese in wechselseitiger Bedingtheit ihre Beziehungen ändern. Und ihre Erkenntnißmethode bewährt sich dadurch, daß ihre Ergebnisse uns eine ungeahnte technische Herrschaft über die Dinge verleihen. Die Ueberzeugung von dem gesetzmäßigen Zusammenhang der gegebenen Welt ist längst keine Theorie mehr, sondern eine mächtige Kraft, die das unendlich verschlungene Getriebe des modernen Lebens trägt und aus der heraus selbst diejenigen handeln, die sie als Theorie bestreiten. Dieser Causalzusammenhang des Geschehens aber ist ein immanenter. Von ihm führt keine Brücke zu einer jenseitigen Welt. In ihm ist kein Raum für das Wunder. Endlos dehnt er sich aus und fordert keinen Ursprung aus einem einheitlichen übersinnlichen

Grunde. Die Menschenwelt ist ein verschwindendes Moment in seiner unermeßlichen Weite. Unbekümmert um der Menschen Wünsche walten seine Gesetze. Nur so weit der Mensch diese Gesetze erkennt und verwerthet, kann er die Kräfte des Wirklichen seinen Zwecken dienstbar machen.

Auch die neuerblühende Geschichtswissenschaft hat ihren Beitrag zur Erschütterung der überlieferten Gestalt des christlichen Glaubens gegeben. Durch den Nachweis, daß die Größen, deren Auktorität als das Fundament des christlichen Glaubens galt, daß Verfassung und Dogma der Kirche sowie der Canon der heiligen Schrift erst allmälig und unter besonderen geschichtlichen Bedingungen entstanden sind und ihre Auktoritätsstellung gewonnen haben, hat sie dem Anspruch derselben auf unbedingte Auktorität den Boden unter den Füßen fortgezogen. Durch die historische Kritik sind weiter die biblischen Berichte unsicher gemacht, welche man bislang pietätsvoll als sichere Wahrheit hingenommen. Die Geschichtsforschung hat endlich selbst die Ueberzeugung zerstört, die im Zusammenhang der traditionellen Glaubenslehre eine fundamentale Stelle einnimmt, daß dem Gewissen jedes Einzelnen die gleiche Erkenntniß eines ewigen Sittengesetzes unauslöschlich eingegraben sei. Die geschichtlichen Thatsachen haben gezeigt, daß die sittlichen Anschauungen bei den verschiedenen Menschengruppen nach Zeit und Ort und anderen Bedingungen von einander abweichen, daß sie im Verlauf der Geschichte erst erworben werden und daß mancherlei Faktoren auf ihre Gestaltung einwirken.

Und mit dem Allen ist noch nicht geredet weder von der Veränderung der praktischen Lebensstimmung, die im modernen Geistesleben eingetreten ist, noch von den das persönliche Leben bestimmenden neuen Welt- und Lebensanschauungen, die der Abschluß der Ergebnisse des modernen Wissens sein wollen.

Einst hatte die christliche Erlösungsidee einen Anknüpfungspunkt gefunden an der Lebensstimmung der absterbenden Antike, die aus der unvollkommenen Welt des Diesseits sich herausfehnte nach der vollkommenen jenseitigen Welt. Und die Kirche des Mittelalters hatte es verstanden, gegenüber dem naiven Lebensdrange der jugendlichen Völker dieser Stimmung immer wieder zum

Siege zu verhelfen. Für die Neuzeit ist die entgegengesetzte Stimmung charakteristisch, die Stimmung des Verlangens nach lebenskräftiger Gestaltung des Diesseits, nach technischer, wirthschaftlicher, politischer Kultur. Hatte die absterbende alte Welt an der Möglichkeit verzweifelt, durch eigene That des Erkennens und Schaffens volle Lebensbefriedigung zu gewinnen und hatte sie danach ausgeschaut, dieselbe als eine Gabe von oben zu empfangen, eine Stimmung, die die Kirche Jahrhunderte lang lebendig zu erhalten vermocht hat, so erhebt sich in der Neuzeit ein freudiges und stolzes Kraftgefühl, das Alles der eigenen That verdanken will.

Am schärfsten hat sich der Gegensatz zum Christenthum zugespitzt, wo man die in der Naturwissenschaft erprobte Denkweise auf die Welt des persönlichen Lebens und der Geschichte übertragen hat, in der Welt- und Lebensanschauung des Naturalismus, der heute als die materialistische Geschichtsbetrachtung einen Haupthebel der socialdemokratischen Agitation bildet. Wenn nach der christlichen Auffassung das persönliche Leben des Geistes sich von der Natur specifisch unterscheidet und sich ihr mit eigenem überlegenen Inhalt gegenüberstellt, so wird es hier als bloßes Moment der Natur betrachtet. Aus ihrem sachlichen, unpersönlichen Proceß soll es seinen ganzen Inhalt schöpfen und in ihr befangen bleiben. Wenn nach der christlichen Anschauung der Wille des Menschen sich unter unbedingt verpflichtende Normen zu beugen und den Schwerpunkt des Selbst aus seiner natürlichen Richtung in die höhere, durch das Ideal bezeichnete zu verlegen hat, so wird hier das Ideal, das Wort in seinem eigentlichen Sinn genommen, von dem natürlichen Begehren des Menschen absorbirt, das aus seiner gegebenen Richtung nicht herauszugehen braucht, sondern nur über die in dem jedesmaligen Zeitalter geeigneten Mittel zum Glück aufgeklärt und an ihre Benutzung gewöhnt werden muß und das durch den Niederschlag der von der Gesammtheit in der Geschichte gewonnenen Erkenntniß, durch die Sitte, thatsächlich daran gewöhnt wird. An die Stelle eines absoluten, ewigen Ideals treten relative, wechselnde Regeln und Ziele. An die Stelle des Guten tritt in verschiedenen Formen das Nützliche, sei es als kulturschaffende Kraftbethätigung, sei es als die möglichst

große Summe des Glücksgenusses möglichst vieler Einzelner. Macht das Christenthum den Einzelnen, indem es ihn unter unbedingte Normen stellt, für sein Wollen und Thun verantwortlich, so giebt es hier keine Freiheit, keine Sünde und Schuld. Das Willensleben der Einzelnen ist das Produkt des Zusammenwirkens zwischen dem sie umgebenden Gesellschaftskreise und ihren angebornen Anlagen. Wenn dem christlichen Glauben die Welt, wie sie auch immer im Einzelnen zusammenhängen möge, ein sinnvolles Ganzes ist oder dem Ziele zustrebt, es zu werden, ein Ganzes, dessen Schlüssel Zwecke sind, in denen die geistige Person ihr oberstes Ziel und ihr höchstes Gut findet, so gilt sie hier als ein endloser Proceß, den nicht Ideen, sondern Naturgesetze beherrschen, dem gegenüber nach einem Sinn und absoluten Ziel nicht zu fragen ist.

Diese Skizze der modernen Anschauungen macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch; aber sie genügt, um die Weite und Tiefe des Gegensatzes erkennen zu lassen, mit dem das Christenthum heute zu ringen hat. Das Christenthum selbst, nicht nur eine überlieferte Form desselben. Wohl hat es im Laufe der Geschichte seine Gestalt mannigfach gewandelt und ist noch immer mannigfacher Wandlungen fähig; denn es ist als ein lebendiges neues Geistesleben, nicht als ein fertiges Gefüge von Lehren und Institutionen in die Geschichte eingetreten. So haben sich die Ziele und Kräfte sittlicher Weltgestaltung, die in ihm liegen, in ihrem vollen Umfang ihm erst zum Bewußtsein gebracht, als die geschichtliche Entwicklung ihm Aufgaben stellte, die weder Jesus noch die älteste Christenheit in's Auge gefaßt. Erst allmälig hat es die Durchdringung aller Lebenssphären der Menschheit mit seinem Geist als seine weltgeschichtliche Aufgabe erkannt. So hat es seiner Zeit die Gedankenwelt, zu der die Wurzeln in ihm liegen, in den Formen ausgeprägt, die Judenthum und Hellenismus ihm boten, und hat sich dadurch den Juden und Griechen verständlich gemacht. Es gilt heute seinen Gehalt in Gedankenformen zu fassen, die unserer Zeit verständlich sind. Aber der Gegensatz des Naturalismus berührt nicht seine Form, sondern seinen Gehalt, nicht Accidenzien an ihm, sondern sein eigentlichstes Wesen selbst. Das Christenthum wäre

nicht mehr, was es ist und was es bleiben muß, es würde sich selbst aufheben, wenn es die Anerkennung unbedingter und für alle Zeit giltiger Normen, wenn es die Ideen der Freiheit und der Schuld, wenn es den Glauben an den persönlichen Gott, der in Christus der Geschichte das Wunder der eine neue Geisteswelt erschaffenden Lebenskraft eingesenkt hat und der in seiner Offenbarung uns als Auktorität gegenüber tritt, wenn es die Gewißheit, daß dieser Gott den Seinen in jeder Lage mit seiner allmächtigen Hülfe nahe ist, wenn es die Hoffnung auf ein zukünftiges ewiges Leben und den Sieg des Reiches Gottes aufgeben wollte. Das Christenthum kann die Versöhnung mit der modernen Kultur nicht vollziehen, indem es sich nach den Ergebnissen modelt, zu denen diese gelangt sein will.

Aber es ist nun sehr die Frage, ob wir die gezeichnete Situation der Gegenwart nur als eine das Christenthum hemmende und gefährdende oder vielmehr als eine solche anzusehen haben, welche zu vertiefter Erfassung seines Wesens zwingt und darum die Verheißung in sich trägt, daß sie die Geburtsstunde einer neuen Periode seiner Kraftentfaltung ist.

Diese Frage legt sich schon durch den Umstand nahe, daß die Zeiten, die den Gewinn christlicher Ueberzeugung zu etwas Leichtem machten, so hoch ihre Bedeutung für die Erziehung der Völker anzuschlagen ist, doch auch ein Herabgleiten der christlichen Glaubensgedanken und des persönlichen Christenthums auf ein tieferes Niveau im Gefolge hatten.

Der Gegenstand der christlichen Hoffnung, die zukünftige Welt, bedeutet nach der Anschauung Jesu und der Hauptschriften des Neuen Testaments den Zustand, in welchem die Jesus Christus erfüllende Liebe Gottes mit ihren sittlichen Zielen zur vollendeten Herrschaft über die Personen und über die diesen als Stätte und Mittel dienende Welt der Dinge gelangt ist. Die jenseitige Seligkeit ist die Freude, die aus der Vollendung des dem Bilde Christi entsprechenden Charakters und aus der Theilnahme an einer Gemeinschaft entspringt, in welcher das Gute den vollen Sieg gewonnen hat. Wo aber die christlichen Glaubensgedanken als selbstverständliche Wahrheit aufgenommen werden, da schiebt dieser

Hoffnung sich der Ausblick auf ein Land unbestimmten Glückes unter, das durch seine Unendlichkeit und Beständigkeit alles Glück der Erde überbietet und allen ihren Schmerz aufwiegt. Jene Hoffnung kann Niemand zur Erhebung dienen, der nicht vor dem Ideal eines Persönlebens, wie es das Bild Jesu darstellt, als vor dem Guten und Vollkommenen selbst sich in Ehrfurcht beugt und dem nicht der Sieg dieses Guten sein höchstes Gut geworden ist. Für jeden andern ist der Gedanke einer solchen zukünftigen Welt das Gegentheil der Freude. Die zweite Aussicht aber wird von dem natürlichen Streben nach Glück auch ohne sittliche Aenderung als das Ziel seiner Sehnsucht begrüßt. Jene Hoffnung ist ein mächtiger Hebel sittlicher Selbstzucht und selbstlosen Wirkens an der Welt; denn sie verbürgt es, daß diese doppelte Arbeit nicht umsonst ist, sondern wirklich ihr Ziel erreicht. Die andere Erwartung verkehrt die christliche Sittlichkeit aus der ehrfurchtsvollen und freudigen Hingabe an das Gute selbst in die lohnsüchtige äußere Erfüllung der durch einen mächtigeren Willen angeordneten Bedingungen für die Befriedigung der natürlichen Wünsche.

Der christliche Glaube an das Uebernatürliche oder das Wunder bedeutet zuvörderst die Gewißheit, daß in der Person Jesu ein neuer und unzerstörbarer sittlicher Lebensgehalt mit neuen, höheren Zielen, Motiven und Kräften des persönlichen Lebens als Wirklichkeit eingetreten ist in unsere Welt. Dies ist das Wunder, dessen Wirklichkeit der Christ an sich selbst zu erleben meint, daß die im Ewigen lebende Person Jesu uns aus Staub und Schmutz in ihre Sphäre hinaufhebt, indem sie durch ihre Hoheit uns richtet und durch ihre Liebe uns von der Selbstverachtung und der Hoffnungslosigkeit befreit, die alle sittlichen Regungen lähmen. Und die Wundermacht seines Gottes, von der der Christ sich allewege umgeben und getragen weiß, bedeutet nicht die Fähigkeit zu einem gelegentlichen Hineingreifen in einen sonst nach seinen eigenen Gesetzen ablaufenden Proceß des Geschehens, sondern sie bedeutet, daß alles Sein und Geschehen, daß auch die Zusammenhänge, Gesetze und Ordnungen, aus deren unermeßlicher Weite alles einzelne Geschehen hervorgeht, ihm Mittel sind, um die Ziele seiner sittlichen Liebe durchzuführen und uns seine speciellste Fürsorge für die Aus-

reisung unseres höheren Lebens erfahren zu lassen. Dieser Glaube an das Wunder hat nur Werth für den, welcher sich an das sittliche Lebensideal des Christenthums innerlich gebunden weiß. Der Glaube hingegen an die Möglichkeit des Wunders, der aus dem mythologischen Weltbild stammt, hat einen ganz andern Sinn. Er besagt nur, daß eine stärkere Macht nach ihrem Belieben in den Zusammenhang des gewöhnlichen Geschehens hineinwirken kann. Gegen die höheren Lebenszwecke, deren Verwirklichung inmitten einer gleichgiltigen oder feindlichen Welt der christliche Glaube an das Wunder gewährleistet, ist er gleichgiltig. Ja er nährt das Bestreben, die Macht der Gottheit den eigenen Wünschen dienstbar zu machen.

Der Gott, den die Wissenschaft vergangener Tage erschloß, weil Sein und Werden der vielen endlichen Dinge ohne eine einheitliche unendliche Ursache nicht denkbar sei oder weil die Zweckmäßigkeit der Welt einen intelligenten Urheber voraussetze, entspricht einem Bedürfniß des Erkennens, welches das vor aller Augen liegende Sein und Geschehen, den allgemeinen Zusammenhang von Ursache und Wirkung oder den zweckmäßigen Bau der Welt sich begreiflich machen will. Dieser Gott steht auf einer Linie mit diesem Sein und Geschehen selbst. Die sittliche Person findet in ihm keine Erfüllung ihrer Lebensbedürfnisse. Der Gott des christlichen Glaubens dagegen ist die Liebe, welche die unermeßliche Fülle des Seins und Geschehens als Stätte und Mittel für sittliche Personen schafft und leitet, die zu einem der Welt überlegenen Leben der Freiheit bestimmt sind. An ihn glauben heißt nicht die vor aller Augen liegende Welt aus den ihrer Beschaffenheit entsprechenden allgemeinsten Ursachen erklären, sondern ihr Sein und Geschehen, ihre Zusammenhänge und ihre Einzelheiten zu einer höheren Wirklichkeit in Beziehung setzen und dadurch ihren Sinn und ihre Bedeutung erfassen, aber zu einer höheren Wirklichkeit, welche für jeden ein Wahn ist, der die letzten Ziele seines Wollens in der gegebenen Welt findet.

Die Erlösungssehnsucht, welche das Christenthum in der alten Welt vorfand und welche sich immer wieder erneuert, wo Einzelne oder ganze Zeiten unter dem Eindruck der Zielosigkeit und Vergeblichkeit ihres Strebens und Schaffens stehen, ist eine müde, passive,

greisenhafte Stimmung, die darauf verzichtet, in dieser Welt etwas Bleibendes und wahrhaft Werthvolles zu wirken. Die Erlösung, welche das Christenthum bringt, ist die Erweckung des mächtigen Antriebes, in welchem die Person alle ihre Kräfte an die Aufgabe setzt, sämmtliche Lebenskreise der Menschheit, sämmtliche Ordnungen, Güter und Kräfte der Welt dem Reich des Guten zu unterwerfen, ist die Begründung der freudigen Zuversicht, daß diese Arbeit der Erreichung ihres Zieles sicher ist. Die Erlösungsgewißheit des Christen ist darum eine jugendfrische Stimmung muthiger That und freudiger Schaffenslust.

So erweist es sich als unzutreffend, wenn es scheinen will, als sei es in früheren Zeiten leichter gewesen wie heute, die Ueberzeugungen des christlichen Glaubens zu theilen. Was allen so zweifellos feststand, waren gar nicht wirklich die Gegenstände des christlichen Glaubens, sondern ganz andere Größen, die mit jenen nur den Namen gemein hatten. Die Welt des christlichen Glaubens ist nicht minder verschieden von der Welt der mythologischen und metaphysischen Phantasie, wie von der Welt der modernen Wissenschaft.

Und wie der Gegenstand, so ist auch die auf ihn sich richtende geistige Thätigkeit ganz anderer Art gewesen, als die Thätigkeit des christlichen Glaubens. Was dem Menschen so leicht einging, waren Meinungen oder Ueberzeugungen des Verstandes, die ihren Halt in dem natürlichen Triebe nach Lebensbefriedigung fanden. Die christliche Glaubensüberzeugung hingegen ist eine That der ganzen sittlichen Persönlichkeit, welche in unablässigem Kampfe mit den natürlichen Trieben und mit den entgegengesetzten Eindrücken der Sinnenwelt sich in eine andere Welt emporschwingt, in eine Welt mit andern Motiven, Zielen, Gesetzen, Kräften, in eine Welt, die ohne Aenderung der Gesinnung nicht einmal vorgestellt werden kann. Die Erhebung zu ihr ist auch in jenen Zeiten Niemand ohne solchen Kampf gelungen. Deshalb ist es keine Gefährdung des christlichen Glaubens, wenn mit der Herausarbeitung des Weltbildes der modernen Wissenschaft der Schein zerstört ist, als schließe die Welt des christlichen Glaubens sich der gegebenen Welt wie eine geradlinige Fortsetzung an. Wir haben hierin vielmehr einen Segen zu begrüßen. Denn mit der Zerstörung jenes Scheins

fällt die Gefahr fort, daß der christliche Glaube in seinem innersten Wesen verändert und auf ein tieferes Niveau herabgezogen wird. Die Paradoxie seiner Gegenstände und sein Charakter als That der ganzen Person wird dadurch in's hellste Licht gestellt.

So bedeutet es denn auch schließlich nichts weniger als eine Erschütterung des christlichen Glaubens selbst, wenn das, was Jahrhunderte lang als sein tragendes Fundament gegolten, die Auktorität von Kirche oder Bibel, sich vor dem Streben des modernen Geistes nach Freiheit und Selbständigkeit nicht mehr zu behaupten vermag. Denn die Ueberzeugung von ihrer Auktorität ist weder der christliche Glaube selbst noch seine nothwendige Voraussetzung oder gar sein tragender Grund.

Christlicher Glaube ist erst die ehrfurchts- und vertrauensvolle Unterordnung des Willens unter die Auktorität des gebietenden und verheißenden Willens Gottes, wie dieser in der Wirksamkeit Jesu sich offenbart, die unter sündigen und sterblichen Menschen das ewige sittliche Gottesreich aufrichten will, die uns einen neuen Lebenszweck bietet und seine Verwirklichung gegenüber allen Hemmnissen der Welt uns verbürgt. Jener Auktoritätsglaube ist die Gewilltheit, unbedingt als göttliche Wahrheit hinzunehmen, was immer Kirche und Bibel uns als solche darbieten mögen. Der Gegenstand des ersten ist die Gesinnung einer Person, die sich selbst, ihre letzten Motive und ihren obersten Zweck, uns erschlossen hat und der wir deshalb Vertrauen schenken, auch wo ihre Wege dunkel sind und wo wir es nicht übersehen, wie ihr Thun zu dem seligen Ziele führt. Der Gegenstand des zweiten ist die Unfehlbarkeit einer Institution oder eines Buches, die die Anerkennung einer Vielheit vergangener wunderbarer Thatsachen und räthselhafter Lehren fordern. Im christlichen Glauben schließt die ganze Person sich mit einem Inhalt innerlich zusammen, der ihr neue Ziele, eine neue Gesinnung, ein neues Lebensgefühl, neue Kräfte schenkt und so zu ihrem eigensten Lebenselement wird. Der Auktoritätsglaube ist eine Thätigkeit des bloßen Verstandes und eine solche, bei der die Person selbst zu dem auf Auktorität hin angenommenen Inhalt ein inneres Verhältniß weder hat noch gewinnt, bei der sie ihm als einem für sie selbst Zufälligen, Fremden,

Aeußerlichen gegenüber stehen bleibt. Der christliche Glaube ist eine That der ganzen sittlichen Person, durch die sie aus ihrer bisherigen Richtung herausgeht, und von Grund aus ihren Schwerpunkt verlegt. Der Auktoritätsglaube ist ein passives Verhalten des Geistes, das ihn in seiner Bequemlichkeit und Natürlichkeit beläßt. Der Grund des christlichen Glaubens ist der überwältigende Eindruck, daß das Lebensziel, welches Jesus als das von Gott uns zugedachte enthüllt, einen unbedingten, verpflichtenden wie erhebenden Werth besitzt, und daß Gottes allmächtige Liebe, die es uns zudenkt, in der Liebe Jesu uns als eine Wirklichkeit ergreift. Der Grund des Auktoritätsglaubens ist der durch das Herkommen geheiligte Anspruch einer Institution oder eines Buches auf göttlichen Ursprung. Durch die That des christlichen Glaubens faßt die Person sich zu einem freien und selbständigen Ganzen zusammen, das Menschen und Dingen gegenüber sich zu behaupten vermag, indem sie einen einheitlichen, überlegenen Zweck als ihren eigenen Lebenszweck ergreift und die Gewißheit gewinnt, daß dieser Zweck auch die Macht über die Dinge ist. Im Auktoritätsglauben verharrt die Person auf der Stufe der Unmündigkeit und Unselbständigkeit.

Bei solchem Unterschied zwischen dem christlichen Glauben und dem Auktoritätsglauben an Kirche oder Bibel kann der letztere nicht die nothwendige Voraussetzung des ersteren sein. Was das ungebrochene Ansehen jener Auktoritäten an wirklichem Segen gestiftet hat — und dessen ist wahrlich viel — das ist wie bei aller Erziehung Unmündiger und Unselbständiger, die Frucht des Wirkens vertrauenswürdiger Persönlichkeiten, die ihre Träger waren, und des Inhalts, den sie vertraten, nicht die Frucht der blinden Unterordnung unter die formelle Auktorität. Diese bedeutet vielmehr ein schweres Hinderniß für den Vollzug der freien und Freiheit schaffenden sittlichen That, in der der christliche Glaube besteht. Denn sie lenkt den Blick ab von seinem eigentlichen Wesen, seinem wahren Gegenstande, seinem schöpferischen Grunde.

Und dies Hinderniß steigert sich, wenn die Erschütterung des Ansehens der äußeren Auktorität die Versuchung herbeiführt, daß man den andringenden Zweifel mit einem kräftigen Entschluß gewaltsam niederschlägt und sich rückhaltlos der Auktorität in die

Arme wirft, um, wie man sagt, einen festen Grund unter die Füße zu bekommen. Diese That der Person ist von der That des christlichen Glaubens toto coelo verschieden. Denn, indem man sich absichtlich zum bloßen Gefäß für einen zufälligen und zersplitterten Inhalt herabwürdigt, weil man den Kampf um die Wahrheit scheut, ohne welchen der Geist nichts zu wirklichem Eigenthum gewinnt, zerstört man sich an seinem Theile die Bedingungen persönlichen Lebens, das jener zu seiner vollen Entfaltung bringen will. Die That des christlichen Glaubens, der der Liebe Gottes sich hingiebt, ihre Ziele zu den eigenen Zielen macht, ihr Walten als die unsichtbare wahre Realität der sichtbaren Welt erfaßt, ist nicht wie das Opfer des Verstandes eine Leistung, die wir mit unseren eigenen Kräften vollbringen und die wir uns abquälen müßten, um etwas außer ihr Gelegenes zu erreichen. In ihrem täglich neu zu setzenden Vollzuge selbst erfährt man die höchste Lebensbefriedigung. Und als die Kraft, die ihn zu solcher That befähigt, kennt der Christ eine Wirklichkeit, die in sein Leben hineingreift und ihm durch ihren offenbaren Gehalt und ihren unzweideutigen Charakter Ehrfurcht, Vertrauen, Liebe abnöthigt, die Persönlichkeit Jesu. Christlicher Glaube entsteht noch heute nicht anders als wie vor neunzehnhundert Jahren, wo aus dem Verkehr mit Jesus seinen Jüngern das Bekenntniß erwuchs: Herr, wohin sollen wir gehen; du hast Worte des ewigen Lebens. Darum ruht er auf einem Fundament, das ihn wirklich trägt und in Zweifel und Anfechtung sich ihm täglich als sein Halt bewährt. Das Opfer des Verstandes hingegen muß das Fundament, das die Person tragen soll, nicht nur durch die eigene Leistung sich selbst erst schaffen, sondern hat es auch fortwährend mit vieler Mühe zu tragen. Daher statt des inneren Friedens und des Mitgefühls mit den ehrlich Zweifelnden der leidenschaftliche und fanatische Eifer gegenüber denen, die mit ihrer Weigerung, das Opfer des Verstandes zu bringen, dem Auktoritätsgläubigen die innere Unsicherheit fühlbar machen, zu welcher sich dieser selbst verurtheilt hat.

Die zersetzende Kritik, welche durch die Entwicklung des modernen Geisteslebens an der kirchlichen Ueberlieferung geübt ist,

hat die Kirche in eine schwere Krisis hineingeführt. Aber diese Krisis muß doch schließlich der Kirche zum Segen gereichen und dem christlichen Glauben zu neuer Kraftentfaltung den Anlaß geben. Denn sie zerstört den einschläfernden Schein seiner Selbstverständlichkeit und sie stellt den Gegensatz seines Gegenstandes zu den natürlichen Wünschen, seinen Charakter als eine befreiende That der sittlichen Person, die Nothwendigkeit seiner Begründung, statt auf eine formelle Lehrautorität, vielmehr auf eine schöpferische Geistesmacht in's hellste Licht.

Vielleicht zieht jemand aus diesen Ausführungen den Schluß, die Kirche selbst trage die Schuld daran, daß das moderne Geistesleben so vielfach in Gegensatz zu ihr gekommen. Ich will diese Anklage auch gar nicht schlechtweg zurückweisen, obwohl jeder sich auch Manches zur Entschuldigung der Kirche sagen kann, der die Geschichte kennt und der es weiß, wie der tiefempfundene Werth des Gehaltes sich unbewußt auch auf die Form überträgt, in der man ihn überkommen hat. Aber ich darf dann auch nicht verschweigen, daß die Gebildeten eine nicht minder schwere Anklage trifft. Sie haben durch ihre Indifferenz oder durch ihre mattherzige Skepsis gegenüber den wichtigsten Fragen, die es für die Persönlichkeit geben kann, gegenüber den Fragen nach dem höchsten Ziel des menschlichen Lebens und nach dem Sinn der Welt, die uns umfängt und an der wir wirken, sich selbst des Einflusses begeben, den es auf die Kirche hätte ausüben müssen, wenn ihr bei ihnen ein ernstes und heißes Verlangen nach der Lösung dieser Lebensfragen entgegengetreten wäre. So tragen sie mit die Schuld daran, daß die Kirche sich in einer Ueberlieferung verfestigt hat, welche Wesen und Grund des christlichen Glaubens für unsere Zeit undeutlich macht, weil sie aus der geistigen Auseinandersetzung des Christenthums mit einer vergangenen Welt erwachsen ist.

Und es ist wahrlich nicht an dem, daß mit der Abstreifung einer Reihe von Anstößen, welche die kirchliche Ueberlieferung bietet, der Widerspruch gegen die Wahrheit des christlichen Glaubens verstummen würde. Er muß gerade erst recht rege werden, wenn in voller Deutlichkeit und Schärfe die Zumuthung gestellt wird, statt der sichtbaren Welt mit ihren verständlichen Gütern, mit ihren

erkennbaren Gesetzen, mit ihren berechenbaren Kräften in voller Hingabe der ganzen Person als letzte und eigentliche Realität die unsichtbare Welt des Reiches der Liebe Gottes anzuerkennen, eine Welt, die nicht wie jene dem natürlichen Verlangen nach Glück die Erfüllung seiner Wünsche verspricht, sondern die als Verheißung darbietet, was dies als schwere Forderung empfindet. Und das auf die Thatsache hin, die von einer vielfach so unsicheren Ueberlieferung bezeugt wird, daß ein Mensch wie Jesus einst in unserer Welt gelebt hat. Auch der lebendigste Christ kennt aus eigener Erfahrung nur zu gut die Kraft des Eindrucks, daß die sichtbare Welt das einzig Wirkliche, die unsichtbare Welt eine Illusion sei. Er braucht, um sie zu verstehen, nicht erst die Unabänderlichkeit der Naturgesetze und die Bedingtheit des geistigen Lebens durch die Vorgänge der Natur von der modernen Wissenschaft sich demonstriren zu lassen. Was ihn aber abhält, jenen versucherischen Eindrücken Raum zu geben, und was ihn befähigt, sich zu einem persönlichen Leben in der unsichtbaren Welt durchzukämpfen, das ist eine Thatsache, die ebenso, wenn auch in anderer Weise, wirklich ist wie die Thatsache des gesetzmäßigen Naturzusammenhanges und seiner Ausdehnung auf Bewußtsein und Wille des Menschen, und die sich ihm als stärker erweist, wie die Folgerungen, mit denen sich der Naturalismus, sei es in wissenschaftlichem Gewande, sei es in der Gestalt der leidenschaftlichen Diesseitigkeitsreligion der Socialdemokratie, auf jene letztere Thatsache begründet.

Wir leugnen nicht trotzig die Thatsachen ab, daß die Sinnenwelt in gesetzmäßigen Zusammenhängen ihre Wirklichkeit hat und daß auch das geistige Leben aus dem dunklen Schooß endloser Naturzusammenhänge geboren wird und weithin in ihnen befangen bleibt. Spüren wir doch diese Wirklichkeit der Natur um uns und in uns unablässig an dem bestimmenden Einfluß, den sie auf uns ausübt und den wir nur mit Aufbietung aller Kraft überwinden können. Aber wir lassen uns dadurch auch nicht den Blick für die andere Thatsache trüben, daß in und aus dieser Welt der Natur eine andere Welt mit höherem Inhalt sich erhebt und der Naturnothwendigkeit in anderer Weise und mit anderen Kräften Meister wird, als die die erkannten Naturkräfte benutzende Technik.

Das ist die Welt des persönlichen Lebens, die in der Geschichte erwächst, anfangs durch kaum merkliche Ansätze von der Welt der Natur, ich meine der lebendigen und bewußten Natur, sich unterscheidend, mehr und mehr mit eigenem Inhalt sich erfüllend, nach anderen Gesetzen und mit anderen Kräften wirkend und schaffend, bis in der friede- und kraftvollen Persönlichkeit Jesu als ihr Ziel und unüberschreitbarer Höhepunkt ein ganzes und volles Leben im Unsichtbaren und Ewigen mit sieghafter Gewalt hervortritt, um die nie versiegende Quelle eines Stromes wahrhaft persönlichen Lebens zu werden, der auch uns noch ergreift und emporhebt und mit sich fortträgt.

Von der Natur und dem thierischen Leben, auch dem bis zur höchsten Stufe der Intelligenz und des technischen Könnens gesteigerten thierischen Leben, unterscheidet sich diese Welt des persönlichen Lebens von vornherein dadurch, daß sie das Naturgesetz der Triebe durch ein höheres Gesetz bändigt, durch das Sittliche. Mag das Bewußtsein sittlicher Gesetze entstanden sein, wie es wolle, und mag die Erziehung zum Guten noch so viel natürliche Motive zur Ueberwindung der Triebe aufbieten, — sobald das Bewußtsein um sittliche Gesetze vorhanden ist, ist das seine unverwischbare Eigenthümlichkeit, daß es nicht etwa den ungestümen, regellosen Drang des Triebes nach Lebensbefriedigung durch klugen Nachweis der besten Mittel zu seiner Durchsetzung in ein sicheres Bette leitet, sondern daß es diesem Triebe eine in ihm nicht enthaltene Forderung gegenüberstellt, die unbedingte Geltung beansprucht, daß es dem Ich zumuthet, aus seiner Natürlichkeit herauszugehen und in neuen, über dem Individuum gelegenen Zwecken sein Selbst erst zu finden. So lange das Gefühl der Ehrfurcht vor dem Guten und die Achtung vor der Pflicht noch als lebendige Mächte in dieser Welt wirken, ist die Lebensauffassung des Naturalismus, die das Sittengesetz auf den Naturtrieb zurückführt, die mit dem Unterschied zwischen Sittengesetz und Naturgesetz auch den zwischen dem Angenehmen und Nützlichen einerseits, dem Guten andererseits verwischt, eine Vergewaltigung der Thatsachen.

Aus diesem ersten Merkmal entspringt ein zweites, was das persönliche Leben von der Natur unterscheidet. In dem Maß

und Umfang, in welchem das Gefühl der innerlichen Gebundenheit an verpflichtende Forderungen sich geltend macht, erhebt sich auch das Bewußtsein der Freiheit und Verantwortlichkeit der Person, das zum Bewußtsein der Sünde und Schuld wird, sobald der Wille sich im Widerspruch mit der Forderung des Sittengesetzes findet. Wohl ist es eine Fiktion, daß der Wille von Hause aus ein richtungsloses Vermögen willkürlicher Wahl sei oder es jemals werde. Von Hause aus steht das vielgestaltige Begehren des Menschen unter Naturgesetzen. Aus dem menschlichen Lebenskreise, in welchem der Einzelne aufwächst, empfängt er die Richtung seines Wollens, aber mit ihm auch in irgendwelchem Maße die Richtung auf das Gute, welches nicht als abstrakter Gedanke eines Gesetzes, sondern als Lebensgehalt von Personen in diesem Kreise in Geltung steht. Das Gefühl der Ehrfurcht vor dem unbedingten Soll ist selbst schon ein Wollen des Guten. Und soweit nun dies Gefühl der verpflichtenden Kraft des Guten im Menschen rege geworden, kann er sein Wollen und Thun nicht mehr als ein naturnothwendiges Erzeugniß der Umstände betrachten, sondern muß es als seine eigene That empfinden, als ein Neues, das er vollbringt und das er sich selbst zurechnen muß. Der Wille, der zu einem unbedingt Guten in innerlicher Beziehung steht, ist ein freier Wille und hat über den Bannkreis der Natur sich zu eigenem Leben erhoben. Es ist nichts als eine Vergewaltigung der Thatsachen, wenn der Naturalismus den specifischen Unterschied des sittlichen Lebens von der Natur in Abrede stellt.

Wohl ist es ein mannigfaltig verschiedenes und entgegengesetztes Bild, welches das sittliche Bewußtsein der Menschheit in ihren verschiedenen Gruppen und Perioden darbietet. Die Theorie von dem Allen mit gleichem Inhalt angeborenen Gewissen ist eine Fiktion. Aber darum ist der Inhalt des Sittengesetzes doch kein relativer, lediglich den jeweiligen Lebensbedingungen entnommener, an denen er sich allerdings herausarbeitet und deren Züge darum an ihm immer zu spüren sind. Die verschiedenen Formen des sittlichen Bewußtseins verhalten sich nicht wie Spielarten, sondern wie Stufen zu einander. Eine innerliche Nothwendigkeit drängt

dazu, von der niederen zur höheren fortzuschreiten, weil die treibende Kraft des Processes auf jener noch nicht zu ihrem Ziele gekommen ist. Was der Geist im sittlichen Leben sucht und fortschreitend gewinnt, das ist die Erhebung zur Freiheit in der Hingabe an einen über der Natur und den Trieben der Individuen gelegenen gemeinsamen Zweck, das ist die Zusammenfassung zu einem Ganzen, welches seinen eigentlichen Lebensgehalt nicht aus der Natur schöpft, wohl aber die Wirkungen, welche diese nach ihren eigenen Gesetzen ihm anthut, zum Stoff und Mittel seiner Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung umbiegt, das ist die Erhebung zu einem von der Natur und den Naturbedingungen des menschlichen Daseins unabhängigen, darum auch unvergänglichen Leben.

Aus der Zusammenfassung des Selbst zu einem von der Natur sich unterscheidenden Ganzen entspringt noch ein weiteres Merkmal des persönlichen Lebens. Das Bewußtsein seines überlegenen Werthes bringt es als einen drückenden Widerspruch zur schmerzlichsten Empfindung, daß es thatsächlich als ein abhängiger Theil der Natur existirt, insofern es mit seinem Dasein und mit seinen Wirkungen an eine Welt der Dinge gebunden ist, die eigenen, gegen die höheren Zwecke des persönlichen Lebens gleichgiltigen Gesetzen gehorcht. Wo immer kraftvolles sittliches Leben sich regt, da macht sich das tiefe Bedürfniß geltend, gegenüber dieser Welt sinnenfälliger Thatsachen nach einem höchsten Sinn und einem letzten Ziel zu fragen, die endlose Welt der sinnlichen Erfahrung mit der Welt des persönlichen Lebens zu einem Ganzen zusammenzuschließen, dessen Anschauung das freudige Bewußtsein gewährt, daß die scheinbar gegen das persönliche Leben gleichgiltigen oder ihm widerstrebenden Thatsachen im Zusammenhang des Ganzen doch nur seine dienenden Mittel sind. Erst durch die Ausübung einer den sittlichen Zwecken entsprechenden Weltanschauung erhebt sich die Person wirklich aus dem Reich der Nothwendigkeit in das Reich der Freiheit.

Diese Welt des persönlichen Lebens ist so wirklich wie die sinnliche oder sinnengeistige Welt, in der für die Naturwissenschaft die für sie erreichbare Wirklichkeit aufgeht. Aber sie ist in anderer Weise wirklich als jene. Ihre Realität läßt sich nicht in der-

selben Weise einem jeden zwingend darthun, wie es mit dieser der Fall ist. Für den, welcher die Regungen des sittlichen Lebens in sich selbst ertödtet hat, ist sie eine Einbildung oder eine Lüge. Es ist die selbstverständliche Voraussetzung des verhärteten Egoisten, daß selbstlose Handlungen, die ihm begegnen, letztlich doch nur aus unbewußter oder bewußter Selbstsucht entspringen, daß jeder Mensch seinen Preis habe. Er kann nicht anders widerlegt werden als dadurch, daß die Wirklichkeit des Guten ihm in lauteren Personen beschämend und richtend und anziehend, d. h. aber seinen eigenen Willen bestimmend entgegentritt. Die Realität des persönlichen Lebens läßt sich für Niemand auf andere Weise darthun als dadurch, daß sie ihn ergreift und in ihren Kreis hineinzieht. Und dazu setzen wir in jedem von seiner Erziehung her die Fähigkeit voraus. Ebensowenig läßt es sich so zwingend wie ein gleichgiltiges Faktum demonstriren, daß eine der geschichtlichen Gestalten, in welchen sich das sittliche Leben verkörpert, eine höhere Stufe darstelle wie die andere. Nur durch die ebenso beugende wie anziehende Kraft, mit welcher das persönliche Leben einer höheren Stufe die auf einer niedrigeren Befangenen ergreift, läßt sich die Ueberlegenheit einer Stufe über die andere zur Anerkennung bringen. Und doch sind wir alle überzeugt, daß es weder Willkür noch Idiosynkrasie ist, wenn wir z. B. die Humanitätsidee über die lediglich nationale und politische Sittlichkeit der Antike stellen. Endlich ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß man trotz ernsten sittlichen Strebens es ablehnt, sich eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Welt zu geben. Solche Ablehnung wird ihren Grund in dem Eindruck haben, daß die Welt, in der wir leben, das Material zur Beantwortung jener Frage nicht biete. Und in der That muß jede Weltanschauung, so sehr sie auch die gegebene Welt übersteigt, sich auf eine erfahrene Wirklichkeit stützen. Sie in Gestalt eines Postulates lediglich auf die sittlichen Forderungen gründen, wie Kant es gewollt, würde die Behauptung bedeuten, daß das Gefühl des Bedürfnisses auch schon seine Erfüllung mit sich führe, und würde die Weltanschauung, die eine Quelle der sittlichen Kraft ist, in eine bloße Spiegelung des sittlichen Kraftgefühls verwandeln. Es ist also nicht aus-

geschlossen, daß ein sittlich ernster Mensch ohne Weltanschauung lebt. Aber das Bedürfniß nach ihr wird sich ihm immer wieder aufdrängen, und er wird den Mangel derselben als eine Lähmung der sittlichen Freudigkeit, ja als ein Hinderniß für den Gewinn eines einheitlichen und geschlossenen Lebensideals an sich verspüren.

Die Welt des persönlichen Lebens, so incommensurabel sie für eine Wissenschaft ist, die das Wirkliche mit der in den Naturwissenschaften erprobten Methode ergreifen will, sie ist dennoch eine Wirklichkeit. Das bezeugen gerade die Vertreter des Naturalismus selbst. Denn was sie in der Theorie leugnen, erkennen sie in ihrem eigenen Verhalten zu sich selbst und zu andern Personen als wirklich an. Sie üben und fordern selbstverleugnende Hingabe an objektive Zwecke, Vertrauen und aufopfernde Liebe, Wahrhaftigkeit und Treue gegenüber Personen, fühlen sich selbst verantwortlich und schuldig und gerathen andern gegenüber in sittliche Entrüstung. Und nicht nur dies. Auch die naturalistischen Systeme entspringen aus dem Verlangen nach wahrhafterem und vollerem Leben der Person. Das tritt in dem klassischen System des Naturalismus, in dem des Spinoza, mit unverkennbarer Deutlichkeit heraus. Unsere Zeit vollends bietet das merkwürdige Schauspiel, daß gerade die mächtige Massenbewegung, die den Naturalismus oder die materialistische Geschichtsauffassung auf ihre Fahne geschrieben hat, die stärkste Zusammenfassung des persönlichen Lebens erzeugt. Die Theoretiker der Socialdemokratie, wie Marx und Engels, betrachten die wirthschaftlichen Vorgänge als die Substanz des ganzen Lebens der Menschheit, alles andere nur als eine Verkleidung derselben. Der wirthschaftliche Proceß ist ihnen ein Naturproceß, der mit Moral nichts zu thun hat. Mit der Objektivität des wissenschaftlichen Forschers wollen sie seine Gesetze, Kräfte und Tendenzen ermitteln. Mit ruhiger Sicherheit verkündigen sie seine nächsten Wendungen als eine unausweichliche Naturnothwendigkeit. Und doch kann Engels nicht umhin, als das Ziel dieses Processes die Erhebung der Menschheit über das thierische Leben, die Verwirklichung der Freiheit von der Herrschaft der Dinge über uns in Aussicht zu stellen. Sittliche Ideen sind es vollends, in denen die eigentliche

Kraft der Bewegung liegt. Sittliche Entrüstung ist es, die an den bestehenden Zuständen Kritik übt, sie der Herabwürdigung lebendiger Personen zu bloßen Mitteln, zu unpersönlicher Arbeitskraft und Waare, der Ausbeutung, der Ungerechtigkeit anklagt. Eine sittliche Idee, ein Reich, in welchem Gerechtigkeit herrscht und die Menschenwürde in jedem geachtet wird, ist das Ziel, das die Herzen begeistert. Sittliche Kräfte sind es, die dort entbunden und gesteigert werden, wenn in den vorher in Dumpfheit und Zersplitterung dahertreibenden Massen ein das Ganze des menschlichen Lebens überschauendes Ideal und eine geschlossene Weltanschauung zum Bewußtsein gelangt, wenn die Bewegung die opferfreudige Hingabe der Einzelnen an eine große, gemeinsame Sache, persönliches Ehrgefühl und Sinn für die Standesehre, Treue und Vertrauen in den von ihr Ergriffenen großzieht. Das alles ein lautredendes Zeugniß dafür, daß nicht nur Naturgesetze, sondern auch Ideen Realität haben, daß die Welt des persönlichen Lebens in ihrem Unterschiede von der Natur eine Wirklichkeit ist, daß die Ergebnisse der modernen Wissenschaft ihre Erweiterung und Vertiefung nicht gehindert haben.

Eine Zeit, in der eine solche Bewegung möglich ist, ist dem Christenthum wahrlich nicht verschlossen. Denn die Gewißheit des christlichen Glaubens ruht auf nichts Anderem als darauf, daß aus dem thatsächlichen Gehalt und der erfahrbaren Kraft einer innergeschichtlichen Wirklichkeit die innere Nöthigung und die innere Befähigung zu der gesteigerten Erhebung des persönlichen Lebens erwachsen, in der der christliche Glaube an die unsichtbare und unvergängliche Welt des Reiches der göttlichen Liebe besteht.

In dem Charakter Jesu stellt sich die Vollendung der Persönlichkeit dar. Das Ziel, dem die Entwicklung des persönlichen Lebens zustrebt, ist in ihm wirklich geworden, — die Erhebung des Geistes über die Natur zu einem der Naturwelt überlegenen eigenen Lebensgehalt und zur Freiheit und Selbständigkeit eines Ganzen, das die Triebe der menschlichen Natur nicht ausrottet, aber beherrscht und die Einwirkungen, die aus den Naturzusammenhängen der Dinge und der Gesellschaft an ihn herankommen, zu Mitteln der Durchsetzung seines eigenen Lebens

macht. Jesus lebt mit unerschütterlichem Frieden und sieghafter Kraft in einer unsichtbaren Ordnung der Dinge. Das wird auch und gerade dann anschaulich, wenn wir einmal von den religiösen Empfindungen und Gedanken absehen, von denen sein inneres Leben ganz durchdrungen und getragen ist. Liebe zu den Menschen ist der Charakter seines Lebens und Wirkens. Aber seine Liebe ragt nach Umfang, Motiv, Ziel und Kraft über das hinaus, was wir sonst von diesem „Besten in der Welt" kennen. Sie beschränkt sich nicht auf einen engeren Kreis, sondern umfaßt Alles, was Menschenantlitz trägt. Ihr liegt nicht bloß an objektiven, sachlichen Interessen der Menschheit, sondern an den einzelnen Personen als solchen. Ihr letzter Beweggrund ist nicht ein in der sichtbaren Welt belegener Werth der Menschen, nicht ihre natürliche Liebenswürdigkeit, nicht ihre Zugehörigkeit zu der eigenen Familie, dem eigenen Volk, nicht ihr gegebener Gattungscharakter, nicht das Wohlwollen, das sie beweisen, nicht die Trefflichkeit, die sie bewähren. Ueber alle diese natürlichen Motive der Liebe ragt Jesu Liebe hinaus. Die Menschen sind ihm liebenswerth nicht um des willen, was sie sind, sondern um des willen, was sie werden sollen. Das letzte Ziel seiner Liebe ist nicht die Förderung der Menschen in ihren weltlichen Interessen, sondern ihre Erhebung zu dem persönlichen Leben der Liebe, in welchem er selbst seine verpflichtende Lebensaufgabe und seinen befriedigenden Lebensinhalt findet. Und dieser Liebe bleibt er treu, ohne durch irgend etwas, was ihm in der Welt begegnet, schwankend gemacht zu werden, ohne den Vorurtheilen seines Volkes seinen Zoll zu entrichten, ohne den Wünschen der ihm Nahestehenden nachzugeben, ohne durch die Stumpfheit, den Wankelmuth, den Undank, die Bosheit der Menschen müde oder verbittert zu werden, ohne durch einen qualvollen Tod und den anscheinenden Schiffbruch seines Lebenswerkes sich beirren zu lassen. Diese innere Freiheit von und über der Welt ist um so größer, als sie nicht Zurückziehung von der Welt auf sich selbst, nicht Selbstgenuß im trotzigen Bewußtsein der eigenen Unabhängigkeit bedeutet, sondern die Arbeit an einem Lebenswerke beseelt, das auf gänzliche Umgestaltung der Welt gerichtet ist. Die Liebe, welche sich in der weltumspannenden

Lebensarbeit Jeſu offenbart, und die Zuverſicht, welche ihn über alle Hemmungen ſeines Wirkens, über den Untergang ſeiner Perſon und das Scheitern ſeiner Sache hinaushebt — dieſer Gehalt ſeines perſönlichen Lebens ſtammt nach ſeiner Art nicht aus der ſichtbaren Welt und erweiſt durch die That ſeine Ueberlegenheit über die ſichtbare Welt. Das Perſonleben Jeſu iſt thatſächlich nach Motiven, Zielen und Kräften ein Leben in einer nach Art und Kraft höheren, unſichtbaren Welt.

Dieſe Wirklichkeit des perſönlichen Lebens Jeſu enthält nun für jeden, in welchem ſittliche Ideen wirkſam geworden ſind, die innere Nöthigung, zu ihr Stellung zu nehmen. Denn die Wahrhaftigkeit und Kraft, mit der in ihr die Hingabe an ein eigenthümliches Ideal und eine eigenartige thatſächliche Löſung der Räthſel der Welt und des Menſchenlebens ſich ausprägen, duldet es nicht, daß ein ſittlich ernſter Menſch, in deſſen Geſichtskreis ſie tritt, an ihr gleichgiltig vorbeigehe. Sie fordert eine Entſcheidung für oder wider ſich heraus. Und wo ſie die ehrfurchtsvolle Beugung vor ihrer verpflichtenden Hoheit, das ſehnſüchtige Verlangen nach Antheil an ihrem inneren Frieden und ihrer ſiegreichen Kraft, das herzliche Vertrauen zu der Perſönlichkeit Jeſu hervorruft, da iſt der Keim des chriſtlichen Glaubens vorhanden. Die Erfahrung von dieſer Machtwirkung, welche die Liebe und die Zuverſicht, mit der er der Kräfte dieſer Welt Meiſter wird, auf uns ausübt, zwingt uns die Gewißheit auf, daß ſein perſönliches Leben, in welchem er ſelbſt ſich von einer über ihm ſtehenden göttlichen Liebesmacht innerlich beſtimmt und getragen weiß, in der That die Wirkung und Erſcheinung einer realen höheren Macht über die Dinge iſt. Sie wird uns zum Grunde des Glaubens an die Realität ſeines Gottes, der in ihr auch uns ſich bezeugt. Und wenn dieſe Gewißheit uns zunächſt nur unſern eigenen Widerſpruch mit dem Guten und Göttlichen, unſere Ohnmacht und Schuld ſchärfer fühlbar macht, ſo flößt uns Jeſu Verhalten zu den Sündern, deren Gemeinſchaft er ſucht, um ſie zu ſeinem Gott zu führen, die Zuverſicht ein, daß ſein Gott auch uns nicht richten, ſondern ſelig machen will. Dieſe Zuverſicht aber iſt die Erlöſung, die in die Welt der Liebe Gottes hinaushebt, die uns

dazu befähigt, in Gottvertrauen und Geduld, in Liebe und Treue, in hoffnungsfreudigem Muthe an der Unterordnung der sichtbaren Welt unter die unsichtbare mitzuarbeiten.

Eine solche Würdigung der Persönlichkeit Jesu läßt sich freilich nicht so erzwingen, wie die Anerkennung eines mathematischen Lehrsatzes oder eines Naturgesetzes oder eines beliebigen geschichtlichen Faktums. Aber sie ist dennoch keine Sache der Willkür noch des individuellen Geschmacks, sondern sie erfolgt nach den Gesetzen, die in der Welt des persönlichen Lebens herrschen, das durch den Einfluß schöpferischer Persönlichkeiten sich von Stufe zu Stufe der Freiheit erhebt, obwohl nicht alle sich von ihnen emporheben lassen, obwohl sie den Einen Thoren, den Andern Heuchler, den Dritten Frevler bleiben.

Aber ist es denn auch eine sichere Wirklichkeit, die uns in der Persönlichkeit Jesu entgegentritt? Ist doch selbst die älteste Ueberlieferung von seinem Leben mannigfachen Zweifeln ausgesetzt Bedeutet das nicht eine Hemmung der Eindrücke, die von dem Bilde Jesu ausgehen? Wohl würde durch den Zweifel an der geschichtlichen Wirklichkeit des Bildes Jesu der Eindruck von dem unvergleichlichen und unveräußerlichen Werth seines Gehaltes nicht gemindert werden. Aber je lebendiger dieser Eindruck ist, desto schärfer bringt er es uns zum Bewußtsein, daß die befreiende Kraft dieses Bildes an der Gewißheit von seiner geschichtlichen Wirklichkeit hängt. Wenn diese zweifelhaft wird, so macht das Verständniß für den Werth seines Gehaltes uns nur ein unerfülltes Bedürfniß um so fühlbarer; denn dieser eröffnet uns dann Aussichten, von denen wir nicht lassen können, ohne uns selbst zu verlieren, weckt aber zugleich die Sorge, daß sie doch nur Illusion seien. Er steigert dann den Conflikt, in welchem unser persönliches Leben durch seine Lage in der sichtbaren Welt geführt wird, auf's äußerste, ohne ihn lösen zu können. Denn der Werth eines Gedankens, und wäre es der höchste und unveräußerlichste, kann von sich aus die Wirklichkeit desselben nicht gewährleisten.

Es wäre nicht genug, wenn man dem gegenüber sich nur darauf berufen wollte, daß der geschichtlich begründete Zweifel doch nicht diejenigen Züge an dem Lebensbilde Jesu trifft, die der Grund

des Glaubens sind, seinen sittlichen Charakter und sein religiöses Selbstbewußtsein. So richtig und so wichtig dies ist, es ist doch wirklich an dem, daß die bloß historische Kunde von einer längst vergangenen Erscheinung uns nicht zum Grunde des Glaubens werden kann. Was wir nur als ein Vergangenes kennen, wie verbürgt es uns auch sei, greift nicht so machtvoll in unser Leben hinein, um uns zu der Zusammenfassung und Erhebung der Persönlichkeit zu befähigen, ohne die christlicher Glaube nicht zu Stande kommt. Nur wenn die unsichtbare Welt des christlichen Glaubens in unserer Gegenwart uns berührt, vermag sie sich uns als Wirklichkeit zu bewähren und uns in ihre Sphäre zu erheben. Aber tritt uns denn die geschichtliche Persönlichkeit Jesu wirklich nur in der historischen Kunde von ihr als einer vergangenen entgegen? Persönliches Leben entzündet sich überall nicht an bloßen Gedanken, sondern an der Berührung mit lebendigen Persönlichkeiten, in denen das in der Geschichte erzeugte höhere Leben eine gegenwärtige Macht ist. Nicht anders verhält es sich auch mit dem persönlichen Leben des christlichen Glaubens. Es erwächst aus den lebenweckenden Einwirkungen lebendiger christlicher Persönlichkeiten, die in seinem Frieden und in seiner Kraft ihr Leben führen. Diese aber weisen stets über sich selbst hinaus auf die Kräfte, von denen sie leben und die sich an ihnen, wie schwach und fehlerhaft sie selbst auch sein mögen, als Wirklichkeit beweisen. So sind die lebendigen christlichen Persönlichkeiten, die durch die Jahrhunderte hindurch sich an einander reihen, die Organe, durch welche die beugende und erlösende Kraft der Persönlichkeit Jesu als eine Realität und als eine gegenwärtig wirksame Realität uns ergreift.

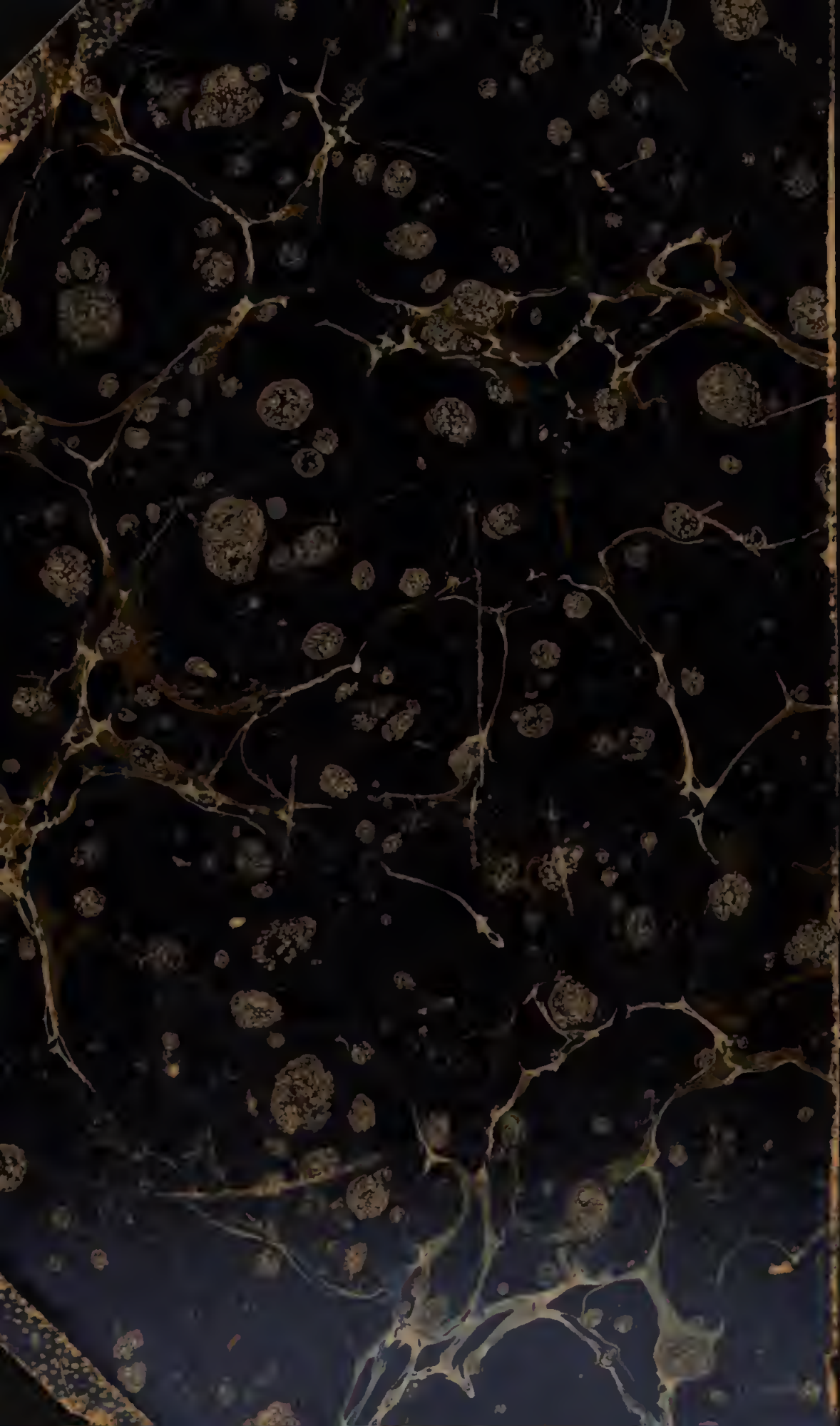
Und das ist nun der Segen der Krisis, in die der Gegensatz des modernen Geisteslebens das Christenthum geführt hat, daß sie die christliche Gemeinde und ihre lebendigen Glieder mit unabweisbarer Dringlichkeit dazu anspornt, freier und selbständiger und kraftvoller die lebendige Geistesmacht persönlichen christlichen Lebens zu entfalten, die durch ihren Reichthum und ihre Tiefe allen anderen Mächten überlegen ist.

205
Z493
V.1

Stanford University Libraries
3 6105 008 409 497

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

SEP 0 1996
AUG 15 1996